

يَا أَيُّهَا الْمَعَارِفُ الْأَهْلِيَّةُ

فِي شَرْحِ

عَقَائِدِ الْأَهْلِ الْأَمِينَةِ

مُحَاضِرَاتُ الْأَسْنَادِ  
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَسَنِ الرَّزِيِّ

لِلْمَجْمَعِ الْأَوَّلِ





32101 058179274

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

*This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or renew  
by this date.*

---



مرکز دینیت حوزه علمیه قم

(۴)

بِذَلِكَ الْمَعَارِفِ الْأَمِّيَّةِ

فِي شَرْحِ

عَقَائِدِ الْأَمَامِيَّةِ



کتابخانه ملی و اسناد ایران

(۱۳۶)

### سجل الكتاب

الكتاب: بداية المعارف الالهية في شرح عقائد الامامية  
محاضرات الاستاذ: السيد محسن الخرازي  
الناشر: مركز مديريت حوزه علمية قم - ۴  
مطبعة: شركت افست «سيامي عام» (چاپخانه ۱۷ شهرپور)  
الطبعة: الثانية  
المطبوع: ۳۰۰۰ نسخة  
التاريخ: ۵ شوال المكرم ۱۴۰۸ المطابق لشهر خرداد ۱۳۶۷

بَيَانُ الْمُعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ

فِي شَرْحِ

عَقَائِدِ الْإِسْلَامِيَّةِ

لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْكَافِرِ

مُحَاضِرَاتُ الْأُسْتَاذِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَارِثِيِّ

لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ

(Arab)

BP 194

M873K427

1988

جز 1

(RECAP)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً و شكراً على آياته و صلاة و سلاماً على رسوله و أنبيائه و أوليائه  
ولا سيما معهداً خير رسوله و آله الطاهرين





المباحث المهمة و ادللها بالبراهين الواضحة  
والمحكمات من الادلة، من دون اقتصار على علم خاص،  
كالفلسفة او الكلام، بل كل ما رأيت تامة أخذته و  
أوردته ولو كان في الروايات والآثار، و أرجو من الله  
تعالى أن يوفقني لاتمامه، وان يكون نافعا لي و لاخواني  
المؤمنين، ولا ادعي أنه تام كامل كيف يمكن هذه  
الدعوى مع نقص المؤلف و عجزه و ضعفه، ولكن كان  
رجائي بعون الله و لطفه و هو خير معين.

وفي الختام اشكر شكراً جزيلاً من الشورى المركزي  
في اعاناتهم حول تلك المقاصد و ادعو و اطلب من  
الله ان يزيد في توفيقاتهم حتى ينالوا الى مقاصدهم  
كمال النيل و شكر الله مساعيهم الجميلة و آخر دعوانا  
ان الحمد لله رب العالمين.

سنة ١٣٦٦ الهجرية الشمسية

قم المقدسة

السيد محسن الخرازي

## تمهيد

- ١- عقيدتنا في النظر والمعرفة
- ٢- عقيدتنا في التقليد بالفروع
- ٣- عقيدتنا في الاجتهاد
- ٤- عقيدتنا في المجتهد



## ١- عقيدتنا في النظر و المعرفة

نعتقد ان الله تعالى لما منحنا قوة التفكير و وهب لنا العقل امرنا ان نتفكر في خلقه و ننظر بالتامل في آثار صنعه، و تدبر في حكمته و اتقان تدبيره في آياته في الافاق و في انفسنا، قال تعالى: «سنريهم آياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق - فصلت ٥٢».

و قد ذم المقلدين لآبائهم بقوله تعالى: «قالوا بل تتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا - المقرة، ١٢٠». كما ذم من يتبع ظنونه و رجحه بالغيب فقال: «ان يتبعون الا الظن - الانعام، ١١٦ و ١٤٨ و يونس، ٦٦ و النجم، ٢٢».

و في الحقيقة ان الذي نعتقده ان عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الحق و معرفة خالق الكون، كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدعى النبوة و في معجزته (١) و لا يصح عندنا تقليد الغير في ذلك مهما

---

(١) و لا يخفى عليك ان الدليل العقلي على وجوب المعرفة اما هو وجوب دفع الضرر المحتمل، بتقريب أنه مع عدم طلب المعرفة يحتمل الضرر الاحرصى و حيث ان دفع الضرر المحتمل واجب يكون طلب المعرفة واجبا.

لا يقال: ان العقلاء كثيرا ما يتحملون الضرر لدواع مختلفة، فكسرى القياص ممنوعة، لانا نقول: ان ما يتحملة العقلاء في امورهم هو الحقير من الضرر لا

الكثير منه، لا سيما ما فيه ضرر النفس و هلاكها. والضرر الاخرى على تقدير ثبوته صرر خطير، فاحتماله يوجب لزوم دفعه و ان كان الاحتمال ضعيف لان المحتمل قوى و خطير.

واما هو وجوب شكر المنعم، بتقريب أن مع ترك طلب المعرفة يحتمل ترك شكر المنعم و تضييع حقه على تقدير وجوده و حيث ان تضييع حق المنعم ظلم و قبيح و شكره واجب، فطلب المعرفة واجب حتى لا يدم تضييع حقه على تقدير وجوده.

لا يقال ان كبرى وجوب شكر المنعم لا يدل على وجوب شكر المنعم مالم يحرز المنعمية والمفروض ان المقام قبل الفحص عن الدليل كذلك، اذا لم يثبت الخالقية والمنعمية.

لانا نقول: لا مجال للبراءة العقلية قبل الفحص والنظر فى الواجبات العقلية، بل اللازم هو الفحص والنظر عن موضوعها والا لزم ترك الواجبات العقلية من دون عذر ومن الواضح أنه ظلم و قبيح.

ثم لا يخفى عليك، أن الوجه الثانى لا يرجع الى الوجه الاول بل هو وجه آخر لان ملاك الحكم فى الثانى هو ملاحظة حق المولى فيمنع العقل عن تضييع حقه بترك شكره و يحكم بوجوب شكره، بخلاف الوجه الاول، فان ملاك الحكم فيه هو ملاحظة جانب العبد لئلا يقع فى الضرر والتهلكة بسبب ترك المعرفة، فافهم.

ثم انه قد استدلل لوجوب طلب المعرفة بأن المعرفة مما اقتضتها الفطرة اذ من الفطريات فطرة طلب الحقائق و كشفها.

و يمكن أن يقال، ان مجرد كون الشيء فطريا لا يستلزم الايجاب والالزام نعم، يصلح هذا الوجه لتأييد

ما ذكر ولنمى ما توهمه الملحدون من انبعاث الفكر  
الذي يني عن العوامل الوهمية.

ثم ان وجوب دفع الضرر المحتمل أو وجوب شكر  
المسحوم كما يدلان على وجوب طلب المعرفة وتحصيلها،  
كذلك يدلان على وجوب التصديق بعد المعرفة والتدين  
به، اذ بدور التدين والتصديق لا يحصل الايمان و مع  
عدم حصوله يبقى احتمال الضرر الاخرى و تصحيح  
حق المولى المنعم ان لم نقل بأنه مستلزم للعلم بالضرر  
الاخرى و تصحيح حقه.

ولذا ذم سبحانه تعالى من ايقن ولم يؤمن بما ايقن  
به «و جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما و علوا -  
النمل: ١٤» كم صرح به المحقق الخراساني في تعليقه  
على فرائد الاصول.

ثم بعد ما عرفت من وجوب المعرفة و التصديق  
والتدين فاعلم ان النظر والفحص والتحقق واجب من  
باب المقدمة، اذ الواجبات المذكورة لا تحصل بدون  
ذلك، فليس لاحد ان لا ينظر الى نفسه او الى الافاق  
لتحصيل معرفة الخالق أو أن لا يسمع دعوى من يدعى  
النبوة والامامة ولا يتفحص عن معرفته.

ثم لا يخفى عليك، ان للتحقيق والنظر مراتب  
مختلفة من الاحمال والتفصيل، أدناها ما يرتفع به  
احتمال الضرر أو تصحيح حق المولى المنعم و هو  
واجب على العموم ومازاد عنه مستحب، مالم يدل دليل  
على وجوبه كما اذا توقف ازالة شبهات المبطلين و  
حفظ الدين عليه، فيجب على الحواص أن يزيدوا في  
المراتب حتى يتمكن لهم ذلك.

و يتحقق الواجب من المعرفة بتحصيل العلم مطلق سواء كان من الدليل الفلسفي أو الكلامي أو العقلاني أو غير ذلك من الطرق إلا إذا ورد النهي عن سلوك طريق خاص، فلا مدفع للضرر المحتمل.

فالاولى هو الاقتصار على المحكمات من البراهين والادلة حتى يدفع احتمال الضرر و يحصل شكر المولى المنعم

و أما المعرفة الحسية والتجريبية التي تسمى عند الغربيين بالعلم التجريبي، فلا يحوز الاكتفاء بها في المسائل الاعتقادية، فان العلم التجريبي لا يكشف الاعما يمكن تجربته و احساسه، فما لا يكون كذلك كوجود الله تعالى و صفاته والمعاد و غيرهما من الامور الغيبية التي لا يمكن احساسها وتجربتها خارج عن حيلة التجربة والاحساس فلا يكشف وجوده او عدمه بالعلم التجريبي. فانكار الملعبدين للمبدء والمعاد بدليل أنهما لا يكونان قابلين للتجربة، انكار بلادليل و مكابرة و اقتصارهم على العلم التجريبي يستلزم ترك الواجبات العقلية التي منها وجوب دفع الضرر المحتمل.

و أما المعرفة التعبدية كاثبات الصانع بقول الصانع أو بقول النبي المدعى أنه مرسل من ناحية الصانع فلا يجوز الاكتفاء بها للروم الدور.

نعم يمكن الاكتفاء بها في جملة من العقائد بعد اثبات المبدء والنبوة بالدليل العقلي، كالمعاد وغيره. و أما الاكتفاء بطريقة الكشف والشهود والعرفان، فحيث ان هذه الطريقة لا تغلو عن الحطاء والاشتباه فلا يجوز بدون ضميعة النظر والاستدلال كما لا يخفى<sup>٢</sup>.



كان ذلك الغير منزلة و خطراً (٢) و ما جاء في القرآن الكريم

ثم انه هل يتحقق الواجب المذكور بتحصيل العلم ولو من التقليد أم لا يكفي الا ما يكون مستنداً بالدليل؟ ذهب العلامة<sup>٣</sup> والحكيم المتأله المولى محمد مهدي النراقي و غيرهما الى لزوم كون المعرفة عن دليل فلا يكفي العلم الحاصل من التقليد<sup>٤</sup>. و أورد عليه المحقق الخوانساري بأن من حصل له العلم من التقليد محكوم بالاسلام و ان عصي في ترك تحصيل المعرفة من الدليل<sup>٥</sup> و ظاهره لزوم كون التحصيل من الدليل، لكن لو عصي كفي في كونه محكوم بالاسلام و أنكر الشيخ الاعظم الانتصاري قدس سره لزوم كونه من الدليل بل قال ما حاصله: ان مقصود المجمعين هو وجوب معرفة الله لا اعتبار أن يكون المعرفة حاصلة عن المطر والاستدلال كما هو المصرح به عن بعض والمعكي عن آخرين باعتبار العلم ولو حصل من التقليد<sup>٦</sup>.

فالاقوى كما ذهب اليه الشيخ قدس سره هو كفاية الحرم ولو حصل من التقليد فلا دليل على لزوم الزائد عليه<sup>٧</sup>.

(٢) فانه مع التقليد (ما لم يوجب العلم) يبقى احتمال الخطاء و معه لا يكون معذوراً فيما اذا لم يصادف ما أحده بالتقليد مع الواقع فما يكون علة لوجوب

٣. راجع الباب الحادي عشر.

٤. انيس الموحدين: ص ٣٩.

٥. راجع مبدأ و معاد: ص ١١

٦. راجع فرائد الاصول ص ١٢٥ - ١٢٩

٧. فرائد الاصول: ص ١٢٥.

من الحث على التفكير و اتساع العلم و المعرفة فانما جاء مقررا لهذه الحرية الفطرية في العقول التي تطابقت عليها اراء العقلاء و جاء منبها للنفوس على ما جبلت عليها من الاستعداد للمعرفة و التفكير، و مفتحا للذهان و موجبا لها على ما تقتضيه طبيعة العقول.

فلا يصح - وال حال هذه - ان يهمل الانسان نفسه في الامور الاعتقادية و يتكل على تقليد المربين او اى اشخاص آخرين. بل يجب عليه بحسب العطرة العقلية المؤيدة بالمصوص القرآنية ان يفحص و يتامل و ينظر و يتدبر في اصول اعتقاداته (٢) المسماة باصول الدين التي اهمها التوحيد

المعرفة من وجوب دفع الضرر المحتمل او وجوب شكر المنعم باق بحاله و يدعوهُ نحو تحصيل المعرفة لعدم حصول المعرفة المطلوبة بالتقليد المذكور.

وبدا صرح ابو الصلاح الحلبي في تقريب المعارف بان اتساع الحل مع اختلافهم في الاقوال والاراء محال لثنافي ما يسبهم و اطراح الجمل ينتضي كونه عبي ما كان عليه من الخوف و اتساع البمض عن تقليد لا يرفع خوفه مما اطرحه من المداهب لتحويل كونه حقا ولا يقتضى سكونه الى ما ذهب اليه لتحويل كونه باطلا فلم يبق لتحركه من الضرر المخوف الا النظر المميز للحق من الباطل فوجب فعله لكونه تعززا من ضرره<sup>٨</sup>.

ولا ينافي ذلك ما مر من كفاية حصول العلم بالتقليد فان التقليد المبحوث عنه في المقام هو الذي لا يوجب العلم.

(٣) ولا يحتمى ان المصنف اضاف في هـ من الكتاب ما هو بلفظه «انه ليس كل ما ذكر في هذه الرسالة هو في اصول الاعتقادات فان كثيرا من الاعتقادات

المذكورة كالتضاء والقدر والرجعة وغيرها لا يجب فيها الاعتقاد ولا النظر و يجوز الرجوع فيها الى الغير المعلوم صحة قوله كمالانبياء والائمة، و كثير من الاعتقادات من هذا القبيل، كان اعتقادنا فيها مستندا الى ما هو المأثور عن أئمتنا من صحيح الاثر القطعي»  
 حاصله هو التفصيل بين أصول الاعتقادات بمعنى اساسها و بين غيرها بكفاية الادلة السمعية في الطائفة الثانية دون الاولى من التوحيد والعدل والنسوة والامامة والمعاد

و فيه اولاً ان في غير اثبات التوحيد والعدل والنسوة كالامامة والمعاد يمكن الاكتفاء بالادلة السمعية القطعية و ان كان لهما ادلة عقلية أيضا فانه بعد اثبات الصد والنسوة يكون قول السى في الامامة والمعاد كافياً و مفيداً للمعلم والحرم و يمكن الاعتقاد به ولا حاجة الى اقامة الادلة العقلية، نعم الاستدلال بالادلة العقلية في مثلها يوجب قوة و اشتداداً

و ثانياً ان نعى وجوب الاعتقاد في الطائفة الثانية بمجرد جواز الرجوع فيها الى الادلة السمعية محل اشكال، بل منع، لان جواز تحصيل المعرفة من الادلة الشرعية لا ينافي وجوب الاعتقاد بما يستفاد منها بعد فرض حصول القطع به.

ولذلك صرح بعض المحول بوجوب الدين بكل ما علم ثبوته من الدين ولو لم يكن من ضرورياته معللاً ببداهة مساوقة ذلك للايمان بالسى صلى الله عليه وآله.<sup>٩</sup>  
 ثم لو لم يستقل العقل بوجوب معرفة شيء، ولم يدل على وجوبها شرعاً أيضاً، فمقتضى البراءة العقلية هو

والنبوة والامامة والمعاد (٤). و من قلد ابائنا او نحوهم فلي  
اعتقاد هذه الاصول فقد ارتكب شططا و زاع عن الصراط المستقيم  
و لا يكون معلوما ايدا.

و بالاختصار عندنا هنا ادعاءان:

الاول: وجوب النظر و المعرفة في اصول العقائد و لا يجوز  
تقليد الغير فيها.

الثاني: ان هذا وجوب عقلي قل ان يكون وجوبا شرعيا، اى  
لا يستقى علمه من النصوص الدينية وان كان يصح ان يكون مؤيدا بها  
بعد دلالة العقل (٥).

وليس معنى الوجوب العقلي، الا ادراك العقل لضرورة المعرفة  
ولزوم التفكير و الاجتهاد في اصول الاعتقادات (٦).

عدم وجوب المعرفة، ولذا ذهب بعض الفحول الى عدم  
وجوب المعرفة ببعض تفاصيل الحشر والنشر، وبقيّة  
الكلام فى محله.

(٤) و فيه ان اختصاص الاصول الاعتقادية  
بالاربعة دون الخمسة خلاف ما ذهب اليه المشهور من  
الامامية والاحسن اتباع المشهور و ان كان العدل من  
الصفات الفعلية و يشمل لفظ التوحيد فى اصطلاح  
علم العقائد كما يشمل ماير الصفات ولذا لم يذكرها  
البحث عن الصفات على حدة.

و ذلك لان مسألة العدل من المسائل المهمة التى  
انفردت الاشاعرة فيها عن العدلية القائلة بعدل الله  
تعالى فالمناسب هو افراده عن الصفات من جهة اهميته  
كما فعله المشهور.

(٥) و الاولى هو الاشارة الى وجوه دلالة العقل  
وقد عرفت الاشارة اليها فى التعليل السابقة.

(٦) وذلك لان شأن العقل ليس الا ادراك الكليات

فالامر والسهي هو من النفس في مقام النيل الى ما أدركه العقل بالادراك الكلي وقد صرح المصنف قدس سره به في الاصول حيث قال «و معنى حكم العقل ليس الا ادراك ان الشيء مما يسعى أن يفعل أو يترك وليس لمعقل انشاء و بعث و زجر ولا أمر و نهى الا بمعنى أن هذا الادراك يدعو العقل الى العمل أى يكون سببا لحدوث الارادة في نفسه للعمل و فعل ما ينبغي»<sup>١٠</sup>.

١٠ راجع اصول الفقه، ج ١ ص ٢٢٢، و تعليقاته المحقق الاصفهاني قدس سره على الكفاية ج ٢ ص ١٢٤، و بحث حجية الظن و فلسفة الاخلاق، ص ٤٥، و مظهر مراد، ص ٢٤٦



## ٢- عقيدتنا في التقليد بالفرع

اما فروع الدين و هي احكام الشريعة المتعلقة بالاعمال، فلا يجب فيها النظر والاجتهاد، بل يجب فيها - اذا لم تكن من الضروريات في الدين الثابتة بالقطع كوجوب الصلاة والصوم والزكاة - احد امور ثلاثة: اما ان يجتهد المكلف و ينظر في ادلة الاحكام اذا كان اهلا لذلك، و اما ان يعاط في اعماله اذا كان يسعه الاحتياط، و اما ان يقلد المجتهد الجامع للشرائط بان يكون من يقلده عاقلا عادلا «صائنا لنفسه حافظا لدينه مغالفا لخواه مطيعا لامر مولاه».

فمن لم يكن مجتهدا و لا معتاضا ثم لم يقلد المجتهد الجامع للشرائط فجميع عاداته باطلة لا تقبل منه، و ان صلى و صام و تعب طول عمره، الا اذا وافق عمله راي من يقلده بعد ذلك و قد اتفق له ان عمله جاء بقصد القرية الى الله تعالى (١)

(١) بل لو صادف عمله للواقع ولو لم يوافق راي من يقلده فهو صحيح اد لاموضوعية لرأي المجتهد بل هو طريق الى الواقع نعم حيث لا يعلم بالمصادفة فلا يد ان يراعى موافقة عمله للجهة الفعلية





### ٣- عقيدتنا في الاجتهاد

نعتقد ان الاجتهاد في الاحكام الفرعية واجب بالوجوب الكفائي على جميع المسلمين في عصور غيبة الامام (١) بمعنى انه يجب على كل مسلم في كل عصر. ولكن اذا نهض به من به الفنى والكفاية سقط عن باقي المسلمين و يكتفون بمن تصدى لتعصيله و حصل على رتبة الاجتهاد و هو جامع للشرائط فيقلدونه و يرجعون اليه في فروع دينهم.

ففي كل عصر يجب ان ينظر المسلمون الى انفسهم فان وجدوا من بينهم من تبرع بنفسه و حصل على رتبة الاجتهاد التي لاينالها الا ذو حظ عظيم و كان جامعا للشرائط التي تؤهله للتقليد، اكتفوا به و قلدوه و رجعوا اليه في معرفة احكام دينهم، و ان لم يجدوا من له هذه المنزلة، وجب عليهم ان يعصل كل واحد رتبة الاجتهاد او يهبطوا من بينهم من يتبرع لميل هذه المرتبة حيث يتعذر عليهم جميع السعي لهذا الامر او يتعسر، ولا يحوز لهم ان يقلدوا من مات من المجتهدين. والاجتهاد هو النظر في الادلة الشرعية لتعصيل معرفة الاحكام الفرعية التي جاء بها سيد المرسلين و هي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الزمان و الاحوال «حلال محمد حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة» والادلة الشرعية هي الكتاب الكريم و السنة والاجماع والعقل على التفصيل المذكور في كتب اصول الفقه.

و تعصيل رتبة الاجتهاد تحتاج الى كثير من المعارف و العلوم التي لا تنبها الا لمن جد و اجتهد و فرغ نفسه و بذل وسعه لتعصيلها.

(١) و يدل عليه قوله تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم

إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون - التوبة. ١٢٢»  
 هذا مضافاً الى أن الفقه مما لا يتم الواجب الا به  
 كإقامة الحدود والقصاص ونحو ذلك فالاجتهاد واجب شرعاً  
 وعقلاً

## ٤- عقيدتنا في المجتهد

وعقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط انه نائب للإمام عليه السلام في حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس، والراد عليه راد على الإمام و الراد على الإمام راد على الله تعالى، و هو على حد الشريك بالله كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت عليهم السلام (١)

فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعا في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة فيرجع اليه في الحكم والفصل والقضاء، و ذلك من مختصاته لايعوز لاحد أن يتولاها دونه، الا باذنه، كما لا تعوز إقامة الحدود و التعزيرات الا بأمره و حكمه.

و يرجع اليه أيضا في الاموال التي هي من حقوق الإمام ومختصاته. و هذه المنزلة او الرئاسة العامة أعطاها الإمام عليه السلام للمجتهد الجامع للشرائط ليكون نائبا عنه في حال الغيبة، لذلك يسمى «نائب الإمام».

(١) رواه في الوسائل عن الكافي بسند مقبول عند جل الفقهاء و هو هكذا: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة قال- سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما الى السلطان والى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى

الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتاً و ان كان حقاً ثابتاً له لانه أحده يحكم الطاغوت وما امر الله أن يكفر به قال الله تعالى: «يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به - النساء ٦٠» قلت فكيف يصنعان، قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكماً فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و عينا رد والراد علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله - الحديث (الوسائل: ح ١٨ ص ٩٨ ح ١).

ثم ان ادلة النياية العامة لا تنحصر في هذا الحديث بل هي متعددة مذكورة في محله.

# الفصل الأول

## الآلهيات

- ١- عقيدتنا في الله تعالى
- ٢- عقيدتنا في التوحيد
- ٣- عقيدتنا في صفاته تعالى
- ٤- عقيدتنا بالعدل
- ٥- عقيدتنا في التكليف
- ٦- عقيدتنا في القضاء والقدر
- ٧- عقيدتنا في البداء
- ٨- عقيدتنا في احكام الدين



## ١- عقيدتنا في الله تعالى

نعتقد ان الله تعالى واحد احد ليس كمثله شيء، قديم لم يزل ولا يزال، هو الاول والاخر، عليم حكيم عادل حي قادر غني سميع بصير ولا يوصف بما توصف به المخلوقات، فليس هو بجسم ولا صورة، وليس جوهراً ولا عرضاً، وليس له لقل او خفة، ولا حركة او سكون، ولا مكان ولا زمان، ولا اشاراتيه، كماله له ولا شبه، ولا ضد ولا صاحبة له ولا ولد، ولا شريك، ولم يكن له كفواً احد، لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار (١)

(١) ولا يخفى عليك ان المصنف -قدس سره- اكتفى بذكر صفات المبدء المتعال ونفي الشريك له ولم يذكر أدلة المدكورات كما لم يذكر اثبات المبدء المتعال فالاولى ان نفصل المطالب في ضمن امور:

### الامر الاول في اثبات المبدء المتعال

والادلة على اثبات الواجب تعالى متعددة مختلفة في جوهرها او اسلوبها.

منها: الفطرة، وهي بحسب اللغة من الفطر وهو بمعنى الخلق ومنه قوله تعالى: «اشئ وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض - الانعام: ٧٩» والفطرة كفعل لبيان كيفية في الحلقة كالحلقة فالمراد من فطرة

الانسان هي كيميية في خلقته الانسان وهي ترجع الى كيميية في هويته<sup>١</sup> التي منها ادراكه بالعقل البديهي و سيأتي الاشارة اليه في الادلة العقلية وهذا هو الذي عبر عنه في المنطق بالمعطريات أى القضايا التي قياساتها معها كقولهم الاشئين خمس العشرة وهذا النوع من الادراك الذي من خصائص خلقه الانسان يتوقف على تشكيل القياس و أخذ النتيجة ولذا يكون من أقسام العلم الحصولي لا العلم الحسوري

ومسما: ادراكه بقلبه و هو الذي عبر عنه في الايات و الروايات بفطرة التوحيد و هذا النوع من الادراك، شهودكلم النفس بالنفس فلا يحتاج الى وساطة شكل قياسي كما لا يخفى و لذا يعد من أقسام العلم الحسوري فالانسان بفطرته يعلم بنفسه و يحب الكمال والجمال.

ثم بعد وضوح معنى الفطرة، فليعلم أن المدعى في الاستدلال بالفطرة على اثبات المبدء المتعال و صفاته و توحيده يقول: ان القلب يعلم بالعلم الحسوري ربه و يعرفه والدليل عليه هو رجاءه بالقادر المطلق عند تقطع الاسباب الظاهرية المحدودة و حبه له وان غفل عنه كثير من الناس بسبب الاشتغال بالدنيا في الاحوال العادية. اذ الرجاء والحب فرع معرفته به والا لم يرح به ولم يحبه مع أن الرجاء به أمر واضح عند تقطع الاسباب الظاهرية كما يشهد له رجاء من كسرت سفينته في موضع من البحر لا يكون أحد ولا امداد،

١. لان الحب والمحورق كالأحاد والوجود حقيقة واحدة وانما الاختلاف مسما بالاعتبار من جهة الاصافة الى الفاعل والفعل فالكيفية هي المحلق مؤور الى كعبه في المحلوق.



بقدره وراء الامور العادية<sup>٢</sup> و مع أن حب الكمال المطلق لاجفاء فيه حيث انا نرى أنفسنا عند ملاحظة كمال من الكمالات و أنه لا يشبعنا غير آيسين من الليل الى كمال فوقه الى ان يتسبى الى كمال لانهاية له و هو الذى يوجب السكون والاطمئنان ولا نشبع من حبه ولا نشمّر من الخضوع والعبادة له «الا يذكر الله تطعثن القلوب - الرعد: ٢٨».

فقطرة الرجاء و فطرة حب الكمال المطلق وفطرة عبادته والخضوع له كلها مظاهر مختلفة للمعرفة الفطرية وهى العلم العصورى بالرب المتعال لانها آثار تلك المعرفة ولا يمكن وجودها بدونها.

ثم مع ثبوت هذه المعرفة الفطرية حصلت المعرفة بالواجب المتعال لان العلم عين الكشف ولا حاجة الى مقدمات اخرى كما ذهب اليها شيخ مشايخنا الشاه آبادي قدس سره حيث قال بان العشق من الصفات الاضافية يقتضى معشوقا كما كت عاشقا بالفعل فلتحكم بوجود معشوق الفطرة فى دار التحقق كما قال مولينا «عميت عين لا تراك... الخ»<sup>٣</sup>.

و ذلك لان نفس المعرفة الفطرية عين المعرفة به تعالى ولا حاجة الى صميمة انه لا يعقل وجود أحد المتصايمين بدون الاخر فلا تغفل.

ثم ان هذا الادراك حيث كان من خصائص الخلقة فى الانسان ليس فيه خطأ كما أن السمع و البصر لا يفعلان الا ما قرر فى خلقتهما له فالسمع لا يريد الرؤية كما أن البصر لا يريد السماع فكل شيء فى

٢ روى فى موحّد الصدوق عن الصادق عليه السلام ما يدل على ذلك، راجع ص ٢٢٩.

٣ رشحات الحار. كتاب الانسان والفطره ص ٢٧.

خلقتنا لا يقصد الا ما هو له<sup>٤</sup> و عليه فتوجيه قلوبنا نحو وجوده تعالى أمر فطري لاخطأ فيه و ليس هذه المعرفة من باب القضايا المعقولة التي يحتل فيها الصدق والكذب بل هو من باب الشهود والعلم الحضورى الذى لا يحتاج الى وساطة شئ آخر.

و هذا الادراك يؤكد بالعبادات الماثورة الشرعية اد كلما ازدادت النفس تزكية و صفاء كان هذا الادراك فيها أكد و أتم.

و كلما ازدادت النفس فسقا و فجورا كان الادراك المذكور فيها صميغا و يؤول ضعفه الى حد ربما يتحيل عدمه

وللرسل سبهم وافر فى ازدياد هذا الادراك و تقويته كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام بقوله «فبعث فيهم رسلا و واثر اليهم انبيائه ليستأدوهم ميثاق فطرته و يدكروهم مسى نعمته و يحتجوا عليهم بالتبليغ و يثيروا لهم دفائن العقول»<sup>٥</sup>.

و كيف كان فهذا الادراك لا يحتصر برمان دون رمان و يقوم بل هو موجود فى الانسان من بدء حياته الى زماننا هذا و بعده كما اعترف به جمع كثير من علماء الغرب ايضا على ما حكاه الاستاد الشهيد المظهرى قدس سره وهو من شواهد كون هذا الادراك فطريا.

والى ما ذكر يشير الامام الباقر عليه السلام فى قوله '«فطرهم على المعرفة به»»<sup>٦</sup>.

٤. راجع اصول فلسفه ج ٥ ص ٤٤.

٥. مهج: التلاوة حطية ١

٦. راجع اصول فلسفه ج ٥ ص ٧٢

٧. اصول الكافي ج ٣ ص ١٢

ثم ان الفطرة لا تبديل لها و ان أمكن خفائها بسبب توجه النفس الى الدنيا والامور المادية والاشتغال بها. ولعل قوله تعالى: «فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم - الروم: ٢٥» يشير الى ذلك.

ثم ان الفطرة تشبه الغريزة في كونها من خصائص الخلقة ولكنها تفترق عنها بامور منها: أن الفطرة لوخلت وطبعها تسوق الانسان نحو الكمال المطلق بخلاف المرائز فانها لاحبة لها بدور ان يكون للعقل عليها تعديد و اشراف.

و منها أن حب الكمال المطلق أو الرجاء به عند تقطع الاسباب العادية أو ملائمة عبادة المعبود المطلق أو غير ذلك من الامور الفطرية ترجع كما عرفت الى المعرفة الفطرية التي غفل عنها كثير من الناس بخلاف المرائز فانها لا ترجع الى المعرفة أصلا كما لا يحفى. ثم انه يظهر مما ذكر ما في دعوى أن كل ما استدل به لاثبات المبدء المتعال متوقف على اصل العلية، لما عرفت من أن المعرفة الفطرية من خصائص الخلقة كالغريزة وان كان اساس هذه المعرفة والشهود هو معنوية الانسان نعم يتوقف فطرة العقل على المقدمات الندية بخلاف فطرة القلب لما عرفت.

و منها: الامكان والمراد به اما هو الامكان الماهوي أو الامكان الوجودي والاول وصف الماهية و أريد به استواء الذات بالنسبة الى الوجود والعدم بحيث يحتاج ترجع الوجود على العدم الى السبب الخارجى أو اريد به سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية والثاني وصف الوجود و أريد به افتقار الوجود بحيث يكون عين التعلق و الربط والحاجة الى العلة بحيث لا

استقلال له في أصل وجوده و بقاءه  
والوجود بعد كونه أصيلاً لا يتصف بالامكان حقيقة  
الا بهذا الاعتبار وأما اتصافه بالامكان الماهوي فهو  
باعتبار ماهيته لان الوجود ليس له اللاقتضاء بالنسبة  
الى الوجود والعدم بل نسبه الى نفسه ضروري  
بالوجوب لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري و الى عدم  
بالامتناع حيث ان امتناع اتصاف الشيء بنقيضه أيضاً  
من الضروري فلا يكون متساوي النسبة بالقياس  
اليههما<sup>٨</sup>.

ثم انه استدل بكلام المصنفين لاثبات المبدء المتعال  
أما الاول فقد نسب الى ابن سينا و غيره رحمهم  
الله ولقد أجاد في تقريره المحقق الطوسي والعلامة  
الحلي قدس سرهم و هو  
أن كل معقول اما أن يكون واجب الوجود في الخارج  
لذاته<sup>٩</sup> واما ممكن الوجود لذاته واما ممتنع الوجود  
لذاته.

ولا شك في أن هنا موحود بالضرورة فان كان  
واجباً لذاته فهو المطلوب و ان كان ممكن افتقر الى  
موجد آخر فان كان الاول دار و هو باطل بالضرورة  
و ان كان ممكن آخر تسلسل و هو باطل أيضاً لان جميع  
احاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات، تكون  
ممكناً بالضرورة فتشترك في امتناع الوجود لذاتها  
فلا بد لها من موجد خارج عنها بالضرورة فيكون واجب  
بالضرورة و هو المطلوب<sup>١٠</sup>.

٨. راجع مبدء الحكمة ص ٤٥ و ٤٣، و د. الفوائد ج ١ ص ٢٢٧

٩. أي من حيث ذاته من غير انطباق الى غيره كما في الاشارات ج ٣ ص ١٨

١٠. راجع الاشارات ج ٣ ص ١٨، و شرح التحرير ص ١٢٢ والباب العادي عشر

والحد الوسط في هذا البرهان هو الامكان الماهوي و يمكن تقريره بوجه آخر و هو أن يقال: العالم ممكن لذاته و كل ممكن لذاته يحتاج في الوجود الى العير فالعالم يحتاج في الوجود الى الغير، و هذا العير ان كان واجبا فهو المطلوب والا لزم أن ينتهي اليه، لمطلان الدور والتسلسل

أما بطلان الدور فلانه تقدم الشيء على نفسه و معناه وجود الشيء قبل وجوده و هو محال لانه اجتماع النقيضين و أما بطلان التسلسل فلاز جميع أحاد تلك السلسلة ممكنة لذاتها و محتاجة في الوجود الى العير و تكثر الاحاد الممكنة لا يقلب الممكنات عن ذاتياتها كما أن تكثر احاد الصفر لا يوجب انتقالها الى الارقام فالسلسلة المفروضة محتاجة في الوجود الى موجد ليس ممكن بل هو واجب الوجود و يمكن أيضا تقرير هذا البرهان سحوا أحصر و هو أن يقال

عدة الممكن محصورة في أربعة العدم و نفس الممكن و مثله و واجب الوجود و حيث أن الثلاثة الاول خاصة بقى الأخير.

ما بطلان الاول فلاز العدم لا يكون واجدا لشيء حتى يعطيه و أما بطلان الثاني: فلاز الشيء قبل وجوده ليس الا عدما والعدم لا يصلح للعنية كما عرفت و أما بطلان الثالث: فلانه مثل نفس الممكن في الحاجة الى العير في الوجود فكيف يمكن له أن يوجد بدون انتباهه الى الواجب و يعطى الوجود، ثم لا فرق في كون المثل شيئا واحدا أو أشياء متعددة، منتبهة كانت او غير منتبهة لان حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد، فانهصر أن يكون العلة هو الواجب الوجود و لعل قوله عز وجل: «أم خلقوا من غير شيء، أم هم

الحالقون - الطور ٣٥هـ يشير الى ذلك.

وقد عرفت ان حلقة الممكن بدون استماده الى الواجب المتعال ترجع الى حلقة من العدم و من غير شيء و هو محال فانحصر الامر الى استماد الخلقة اليه تعالى حتى يكون الحقيقة مستمدة الى شيء و هو حقيقة الوجود.

ثم لا يخفى عليك ان المستدل بهذا البرهان اراد اثبات اصل الواجب في مقابل من يفسد رأساً و اما ان الواجب واحد او متعدد مادي او مجرد متعدد مع صفاته و غير متعدد، فمبدء مسأحت محتاجة الى الاثبات بالتدريج كما صرح الاستاد الشهيد المظهرى - قدس سره - في دليل هذا البرهان<sup>١١</sup>

نعم هذا البرهان كما يدل على حاجة الممكن في حدوثه الى المبدء المتعال، كذلك يدل على حاجته اليه في بقاءه لاستمرار العلة و هي الامكان العاھوى

و اما الثاني اى الامكان الوجودى فقد ذهب اليه جملة من المحققين منهم المحقق السروارى في منظومته و شرحه<sup>١٢</sup> و تقريره بأن يقال اما اذا نظرنا الى الوجود العيني فهو لا يخلو عن احد ايتين: اما هو واجب بمعنى أنه فى نهاية شدة الوجود الملازمة لقيامه بداته و استقلاله بنمسه بحيث لا يشوبه عدم ولا نقص و يكون صرف الوجود الذى لا أتم منه و اما هو ممكن بمعنى أنه فقير و متعلق بالغير بحيث لا يستقل فى شيء من

١١ - حج شرح منظومة ج ٢ ص ١٦٨

١٢ - راجع شرح منظومة ص ١٤١ حيث دل فى شرح قوله فى الشعر: والوجود ان كان واحداً فهو و مع لا يمكن قد استلزمه، او على سبيل الاستفهام بأن يكون لعدد بالوجود مرتبة من تلك المستويات فاما كان هذه المرتبة مبنية الى الامر المستلزم الى الذات وفقاً للمعنى و التسلسل

وجوده عن الغير بل هو مشروط و متقيد في أصل وجوده و كماله بالغير.

و ذلك - أى انحصار الوجود في الوجوب والعكس المذكورين - لان الوجوب أو الامكان بالمعنى المذكور شأن من الشؤون القائمة بالوجود و ليس الوجود خارجا عنهما.

فحيث نقول: فان كان الوجود الخارجى هو الاول فهو المطلوب و ان كان الشئ فهو لا ينفك عن وجود الواجب المتعال، لان وجود المتعلق والفقير بدون المتعلق عليه والمفتقر اليه حتم في تعلقه و فقره اليه و ريبه به ولا فرق فيما ذكر بين كون المتعلق و الفقير واحدا أو متعدد، مترتب أو متكافئ. لان الكل متعلق و فقير و ربط ولا ينفك عن المتعلق عليه والمفتقر اليه و عليه، ففرص الدور أو التسلسل لرفع الحاجة الى الواجب المتعال لا يقيد لان مرجع الدور او التسلسل الى وجود لمتعلق والفقير والربط بدون المتعلق عليه والمفتقر اليه المستقل بنفسه و هو حتم في التعلق والفقر و عدم الاستقلال فوجود الممكن بمعنى الفقير والمتعلق لا ينفك عن المعنى بالذات والمستقل بنفسه

والله يشير شيخ مشايخنا الشاه أبدي قدس سره حيث قال «ان نفس هذه الموجودات المحدودة روابط صرفة و ذواتها متعلقة كتعلق الاصواء والشروق بنذيبا فانك تشاهد انعدامها عند اسداد الروايز يعنى ان اسدادها عدمها كما لا يخفى. و بدل على ما ذكرنا ان هذه الموجودات لا تكون نفسها قيوما ولا لعالم منك، حتى يبقى في الملك دائما كما قال تعالى. «انك ميت وانهم ميتون - الزمر ٣٥» «اقنن من فيهم الغاللون - الانبياء ٢٤» وهكذا لا يكون حافظا لخصوصيات وجوده

من صفاته و أحواله كالحسن و الجمال و الصحة و الكمال و العزة و المال و كذلك الامر في غير الانسان بل هو فيه أوضح من ان يخفى و اذا كان الامر كذلك في الكل، فاحكم بكون الكل فقراء، فذواتهم تدل على حاجتهم و فقرهم و بقطرة الفقير بالذات تثبت الفنى بالذات<sup>١٢</sup> و كيف كان، فالحد الوسط في هذا البرهان هو الامكان الوجودى، و يمكن تقريره بسوجهين آخرين مصيا في الامكان الماهوى فراجع.

ولعل قوله تعالى «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو العسى الحميد - الفاطر: ١٥» يشير الى ذلك.

و منها المعلولية و تقرير هذا البرهان بان يقال لاشك في وجود الموجودات في الخارج فعينئذ نقول ان هذه الوجودات كلها معاليل و كل معلول يحتاج الى العلة فهذه الوجودات تحتاج الى علة ليست بمعلول و هو الحق المتعال

اما انها معاليل فندحار العدم عنها اذ لا يلزم من فرض عدمها محال و كل مالا يلزم من فرض عدمه محال فالوجود ليس بداته له، فدا لم يكن الوجود ذاتيا له فترجح الوجود له من ناحية الغير و ليس المعلولية الا ذلك

هذا مصافا الى حق الموجودات عن صفات الواجب، لان من صفات الواجب هو أنه لا يشوبه النقص و العدم ولا يكون مركب ولا يحتاج الى شيء ولا يكون محدود بعدود ولا متقيدا بقيد ولا شرط و سبب بل هو عيس الكمال و غير الوجود و بسيط و مطلق من جميع الجهات



ولا حاجة له الى شيء من الاشياء  
و هذه الامور ليست في الموجودات الخارجية فانها  
مشوبة بالنقص والعدم لان كل واحد منها محدود بعد  
و مرتبة ولا يكون واجداً لساير المراتب و مركبة  
بتركيب الخارجى او التركيب الذهنى من الجس  
والفصل و متقيدة بأسبابها و شرائطها و محتاجة في  
وجودها و بقائها الى الغير فليست الموجودات الا  
المعلولات. هذا كل الكلام في ناحية الصغرى  
و اما الكلام في ناحية الكبرى فهو واضح اد لو لم  
يحتج المعلول الى العلة لزم الخلف فى المعلولية او  
الترجيح بغير مرجح وكلاهما محال.

و يستح من المتقدمين ان الموجودات محتاجة الى  
العلة لكونها معمولات والعلة هي الواجب المتعال والابقى  
المعمولات بدون العلة لان المقروض ان جميعها معمولات  
و تفكيك المعلولات عن العلة محال ولا فرق فيما ذكر  
بين ان يكون الموجودات مترتبة او غير متربرات  
ففرض الدور او التسلسل لا يفيد فى هذا المحال أيضاً  
كما لا يغنى.

و منها الضرورة والوجوب والمراد من ذلك، ان  
الشيء مالم يجب لم يوجد و وجوب الشيء لا يحصل الا بسبب  
أرباء عدمه ولا يسد انحاء عدمه الا بوجوه علة، لانه ممكن  
بالذات والممكن بالذات لا يقتضى الوجود كما لا يقتضى  
العدم، فاذا فرض ان وجود شيء مشروط بالمشروط، فلا  
يمكن وجوده الا باجتماع شروطه و تحقق علة فارا فقد  
شرط من بين هذه الشروط، لا يجب وجوده ولا يوجد،  
فاذا تحقق الشروط و وجب وجوده به. وجد، فوجود  
الممكن مسبوق بضرورة الوجود رتبة و هذه الضرورة  
حكيمة عن وجود علة، اذ بدونها لا وجود ولا ضرورة

له، و هذا الحكم لا يختص بوجود دون وجود بل يشمل جميع الموجودات سواء كانت مترتبة أم غير مترتبة لأن السلسلة المترتبة مالم يجب وجودها، لم توجد، ولا يجب وجودها إلا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة و بدونها لا يجب وجود السلسلة، لأنها ممكنة بالذات و مادام لم يجب وجودها لم توجد وحيث كانت الموجودات موجودة بالعيان فعلم أنها وجبت قبل وجودها رتبة، فوجوبها و ضرورتها ليس إلا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة و هو الواجب تعالى.

قال الأستاذ الشهيد المظهرى أن هذا البرهان من البراهين التي في عين كونها دليلاً على وجود الواجب، تكون برهاناً على امتناع التسلسل أيضاً ولهذا ذكره الحواشي نصير الدين الطوسي في متن التجريد دليلاً على امتناع التسلسل واستدل به صدر المتألهين - قدس سره - لوجود الواجب من دون حاجة إلى إبطال التسلسل قبله<sup>١٢</sup>.

و لعل إليه يؤل ما حكى عن الفارابي من أن الممكن سواء كان واحداً أو متعدداً، مترتباً أو متكافئاً لا يقتضي وجوب الوجود فلا بد في وجود الممكن العترب على وجوبه من موجود واجب بالذات<sup>١٥</sup>.

و إليه يشير أيضاً ما حكى عن المحقق الطوسي - قدس سره - حيث قال: أنه لو لم يكن الواجب موجوداً لم يكن لشيء من الممكنات وجود أصلاً واللازم كالملزوم في البطلان و يبين الملازمة أن الموجود يكون حينئذ محصوراً في الممكن وليس له وجود من ذاته كما تقدم، بل

١٢، أصول فلسفه: ج ٥ ص ١٥٥.

١٥ تعليقه على نهاية الحكمة ص ٤١٥.

من غيره، فإذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن للممكن وجود و  
إذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود، لأن إيجاده  
للغير فرع وجوده لاستحالة كون المعدوم موجدًا<sup>١٦</sup>.  
و منها: الحدوث والتغير و تقريب ذلك ان العالم  
متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث، مفتقر الى محدث  
ليس بجسم ولا جسماني و هو الواجب تعالى دفعا للدور  
والتسلسل.

أما الصعري فهي واضحة بعد ظهور التغيرات في  
الاشياء المادية فانها لايزال في تبدل من صورة الى  
صورة و من كيفية الى كيفية و من حال الى حال ولا  
شيء في العالم المادي الا و هو متبدل و متغير بل المادة  
تتغير و تتبدل الى الطاقة وهي الى المادة كما لا يخفى  
أما الكسرى فهي ايض واضحة، فان كل صورة و  
كيفية و حال متبدلة، مسوقة بالعدم و حادثة فالمقدمان  
تنتج ان العالم حادث مفتقر الى محدث ليس كذلك، لما  
قرر في محله من بطلان الدور والتسلسل في ناحية  
العلل

وهذا الاستدلال و ان كان صحيحاً ولكن اثبات  
الواجب به يتوقف على ضعيفة البراهين السابقة، فان  
غاية التقريب المذكور هو ان محدث التغير ليس بجسم  
ولا بجسماني واما الواجب فلا يثبت به، لان المحررات  
ايضاً ليس لها جسم و ليست بجسماني الا اذا انتهت  
بالبراهين السابقة الى الواجب تعالى.

و منها. النظم والتناسب و تقريب ذلك واضح اذ  
النظم والتناسب في كل جزء جزء من هذا العالم امر يراه  
كل ذي لب، هذا مضافاً الى النظم والتناسب المشاهد

في الاجزاء او الاشياء بعضها مع بعض، يكفيك ما تراه في بدنك من القلب والسمع والبصر و جهاز الهاضمة و جهاز التناسل والتوالد والعروق والعظام وما تحسه من القوى المودعة في نفسك من الاحساس والتعقل والتعقل وغير ذلك من الامور العظيمة الفخيمة التي لا تنقص عجايبها ولا ينال الانسان بعظمتها و أهميتها، الا اذا فقدتها، ثم ان النظم والتناسب لاسيما اذا كان متعددًا و مستمرا لا يصدر الا من دى شعور عالم حكيم ولذا يطمئن الانسان بوجود البناء اذا رأى داراً مجهزة بالاجهزة اللازمة وهكذا بوجود الصانع اذا رأى سيارة مجهزة بالمعدات اللازمة ولا يصفى باحتمال الصدفة لضعفه الى حد يعجز عن حسابه الانسان بحساب الاحتمالات بل الفعل المتقن المنظم المتناسب المكرر المستمر لا يساح الصدفة الفاقدة للشعور كما لا يغنى فادا عرفت ذلك ظهر لك أن لمنظم والتناسب المشاهد في أجزاء العالم تطلب شاعرا و عالم و حكيماً مطلقاً و هو الله تعالى، لان الحكمة في الخلق كثيرة عظيمة لا تسامح الا لواجب «ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما ارسل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها و بث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون - البقرة ١٦٤»

و منها: المحدودية، تقریب ذلك أن كل شيء في العالم محدود بحدود وكل محدود له حاد فالعالم له حاد غير محدود وهو صرف الوجود دفعا للدور والتسلسل، اما الصغرى فلان كل شيء من أشياء العالم صغيرها أو كبيرها جمادها أو نباتها أو حيوانها محدودة بمحدد

المكاني والزمني و غيرهما من الكيفيات والخصائص  
ولذا لا وجود له في خارج الحد المكاني أو في خارج  
الحد الزمني أو نحوهما، نعم يعضها بالسببة الى بعض  
اخر أعظم أو اطول أو أدوم، ولكن كلها محدودة بالحدود  
المذكورة، بل المحدودات أيضاً محدودة بحد مراتب  
الوجود، و اما الكسرى فلان كل محدودية من أى نوع  
كانت اتية من ناحية غير المحدود، لا من ناحية نفسه  
والا لكان الامر بيده، مع أن المعلوم خلافه، هذا مضافا  
الى أنه يلزم منه مساواة كل محدود مع غيره في الحدود،  
لاشتراكهم في حقيقة الوجود، فلحدود في المحدودات  
آية المقهورية والمعلولية ولزم أن ينتهي الى من ليس  
له حد من الحدود، بل هو صرف الكمال والوجود وليس  
هو الا الله تعالى الذي عبر عنه في الكتاب العزيز بالصمد  
والقيوم والغني، ويمكن تقريب الـرهان المذكور بوجه  
آخر و هو أنه لا اشكال في وجود الموجودات في الخارج  
فان كان مطلقاً و صرفاً و محصور الوجود فهو المطلوب  
والا استلزمه لان لكل محدود حدا دفع للدور والتسلسل.  
و قال صدر المتالبيين في شرحه على اصول الكافي  
كل محدود له حد معين، اذ المطلق بما هو مطلق (ففي  
عالم الحق) لا وجود له في الخارج فيحتاج الى علّة  
محددة فاهرة اذ طبيعة الوجود لا يمكن أن تكون مقتضية  
لحد الخاص و الا لكان كل موجود يلزمه ذلك الحد و  
ليس كذلك فثبت أن الحد للوجود، من جهة العلّة  
المباينة، فكل محدود معلول لا محالة فخالق الاشياء كلها  
يجب أن لا يكون محدوداً في شدة الوجود والا لكان له  
خالق محدد فوقه و هو محال<sup>١٧</sup>.

وقال العلامة الطباطبائي - قدس سره - كل حقيقة من حقايق العالم فرضت فهي حقيقة محدودة لانها على تقدير و فرض وجود سببها كانت موجودة و على تقدير و فرض عدم سببها كانت معدومة ففي الحقيقة لوجودها حد و شرط معين ليس لها وجود في خارج ذلك الحد والشرط المعين و هذا الامر جار في كل شيء عدا الله سبحانه و تعالى حيث انه ليس له حد و نهاية بل هو حقيقة مطلقة و موجود على كل التقادير و ليس متقيدا بشرط و سبب ولا يكون محتاجا الى شيء<sup>١٨</sup> ولذا خاطب الامام علي بن الحسين عليهما السلام ربه في دعائه بقوله: «أنت الذي لا تحد فتكون محدوداً»<sup>١٩</sup> وفي توقيع محمد بن عثمان بن سعيد عن مولانا العجة بن الحسن المهدي عليهما السلام جاء في ضمن الدعاء: «يا موصوفاً بغير كنه و معروفاً بغير شبه حاد كل محدود»<sup>٢٠</sup>

و منها، التدبير، وتقريبه هو أن من تأمل في النظام العالمي يرى مضاف الى النظم والتناسب الموجود فيه - أنه تحت تدبير شاعر حكيم بحيث يهدي كل موجود الى وظائفه بالهداية التكوينية والفريسية فالنحل والنمل و غيرها من الحيوانات البرية والبحرية تعرف وظائفها من بناء محلها و مسكنها و ذهابها الى موطن ارتزاقها و اياها الى مأواها و غير ذلك مما يطول الكلام، وهذه الوظائف دقيقة جداً بحيث اذا تأملناها نعدوها عجيبة جداً يكفيك كيفية ارتزاق النحل عن الزهر و عودها الى محلها و تبنية العسيدات لان تملأها

١٨. شيعه در اسلام: ص ٧١.

١٩. الصحية الدعاء ٤٧.

٢٠. مناقب الحسن: أدعية أيام شهر رجب ص ١٢٥.

بالعسل، و كيفية تنظيم اجتماعاتها بالمقررات اللازمة و غيرها، فهذه الامور كلها تحت تدبير و هداية و من وراء ذلك هو تدبير امورها على نحو يحصل للانسان ما يلزمه في تعيشه و حياته و هذا المدد غير المرئى على السوام لا يختص بالحيوانات بل يهدى كل شيء الى وظائفه كما اشار اليه في القرآن الكريم قال: «ربنا الذى اعطى كل شيء حقه ثم هدى - طه: ٥٥» «والذى قدر فهدى - الاعلى: ٣».

و هكذا الفعل و الانفعال الحاصل فى بدن الانسان يهدى بهذه الهداية، و عليك بالتأمل حول دفاع البدن نحو الجراثيم والميكروبات الخارجية المهاجمة التى ارادت تخريب البدن، و غير ذلك من الامور المجيبة جداً.

هذا مضاف الى ما رايناه فى أمورنا من مبدء الولادة الى آخر عمرنا من التدييرات الخفية التى يجدها كل احد فى تعيشه الشخصية لو تأمل حولها حق التأمل من تقدير الرزق و تهيئة اسبابه و تقدير الازواج و تهيئة مقدماته و بعض المصائب و غير ذلك من الامور. ثم ان التدبير والهداية، صيما اذا كان مستمراً و شايع ليس الا اثر الشاعر العالم فالعالم تحت تدبير عالم شاعر و حيث انه ينتهى الى الواجب بالمراهين السابقة فالعالم تحت تدبير الله تعالى الحكيم المتعادل.

هذه جملة من المحكمات من الادلة الدالة على اشات المبدء المتعال، و كلها عدا دليل الفطرة، أدلة عقلية بعضها بديهي والبعض الاخر نظري، و كيف كان فكها مبهمات بالنسبة الى ما يسوق اليه الفطرة من المعرفة القلبية نور الله قلوبها بنور الايمان و ثبتنا عليه الى يوم لقاءه.

## الامر الثانى فى صفاته تعالى

ولا يخفى عليك أن مقتضى الأدلة السابقة الدالة على اثبات المبدء المتعال هو أنه تعالى واجب الوجود و مطلق و صرف، فإذا كان كذلك فخصائص الممكنات مسلوبة عنه لمتناقضاتها مع وجوب وجوده و اطلاق كماله، فإذا كانت الخصائص المذكورة منفية عنه، فواضح أنه ليس بجسم ولا مركب ولا مرئى ولا صورة ولا جوهر ولا عرض، كما أنه لا ثقل ولا خفة ولا جهة ولا قيد ولا شرط ولا حركة ولا سكون ولا نقصان ولا مكان ولا زمان له، لأن كل هذه الامور من لوازم الامكان والمحدودية و خصائصها، وبالإحرة هذه السلوب تستلزم اتصاف ذاته بالصفات الكمالية، فإن سلب أحد النقيضين فى حكم اثبات النقيض الآخر، و الا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال. فإذا كان المبدء المتعال مسلوباً عنه اسقائص والعيوب، فهو يكون صرف الوجود و صرف الكمال و غنياً و مستقلاً فى ذاته، و ثابتاً و مطلقاً و واجداً لجميع الاوصاف الكمالية، والا لزم المحدودية و هى من خصائص الممكنات.

فالادلة الدالة على اثبات المبدء تدل بالاجمال على الصفات السلبية والثبوتية أيضاً، هذا كله بيان اجمالى لصفات، و أما تفصيلها فهو بـ'ن' يقال:

ان الصفات على قسمين: ثبوتية و سلبية.

ما الثبوتية فهى ايضا على قسمين: صفات الذات. وهى التى يكفى فى انتزاعها ملاحظة الذات فحسب، و صفات الفعل، وهى التى يتوقف انتزاعها على ملاحظة الغير، و اد لا موجود غيره تعالى الا فعله فالصفات الفعلية، هى المنتزعة من مقام الفعل: فمن الاول 'حياته



تعالى و علمه بنفسه، و من الثاني؛ الخلق والرزق  
والغفران والاحياء ونحوها، و كيف كان فقد ذكر  
المتكلمون أنه تعالى عالم، قادر، مختار، حي، مريد،  
مدرک، سمیع، بصیر، قديم، ازلی، باقی، ابدی، متکلم  
و صادق ولكن من المعلوم أن الصفات الثبوتية لا تنحصر  
في ذلك بل تزيد عن الف و الف... كما يدل عليه الكتاب  
و السنة والادعية الماثورة كالخالق والرب

والدليل الاجمالي على اتصافه بالصفات الكمالية  
انه كمال مطلق و صرف الوجود وكل الوجود، والكمال  
المطلق و صرف الوجود لا يمكن ان يسبب عنه كمال  
و حودی قط والالزم الحذف في اطلاق الكمال و صرفيته  
و أما الصفات السلبية فهي أنه تعالى ليس بمحدود  
ولا بمركب و ليس بجسم ولا بمرئی ولا جوهر ولا عرض  
ولا يكون في جهة ولا يكون متقيدا بحد و شرط ولا  
يمسح عليه الددة والالام ولا يفعل عن شيء ولا يكون له  
كنو ولا شريك وليس بمصباح الى غيره لا في ذاته ولا  
في صفاته ولا يعمل التبيح ولا يظلم و غير ذلك من  
الامور التي لا تدقيق بجمايه تعالى

والدليل الاجمالي على تنزيهه تعالى عنها، هو ما  
عرفت من أن المبدء المتعال واجب الوجود ولا حد ولا  
نقص ولا حاجة له بل هو عين العسی والكمال، و كل هذه  
الصفات من التركيب و غيره مقصر و حد و حاجة و عجز  
لا سبيل لها اليه تعالى، و تكون مسدوبة عنه، و نقيضا  
عنه تجليل له تعالى ولذا سميت هذه السلوب بالصفات  
الجلالية كما ان الصفات الثبوتية الذاتية الدالة على  
كمال الذات تسمى بالصفات الكمالية

ثم ان هذه الصفات ترجع بعضها الى بعض او  
يكون بعضها من لوازم البعض كالعلم والقدرة بالنسبة

الى الحياة، اذ وجودهما بدونها غير ممكن لانهما من  
اثارها ولذا تعرف الحياة بهما، و يقال ان العي هو  
الدراك الفعال، فادا ثبت العلم و التدرة ثبت الحياة  
قبراً ولا حاجة في اثباتها الى دليل آخر وكالمدرک  
والسميع والبصير، فانها ترجع الى العلم بعد استحالة  
حاجته الى الآلات والحواس، فادراكه تعالى بالنسبة  
الى المدركات المحسوسة هو علمه بها ولا مجال لتأثر  
الحاسة فيه تعالى، و عنده فمعنى كونه سميعاً او بصيراً  
انه عالم بالمسموعات او عالم بالمبصرات، و لعل ذكر  
ذلك بالخصوص لاثبات علمه تعالى بالجرثيات، وايض  
يرجع كونه قديماً، ازلياً، باقياً و ابدى، الى انه واجب  
الوجود فاتها من اللوآرم البديهيّة لوجوب وجوده تعالى،  
اد يستحيل العدم السابق واللاحق عليه بعد فرض كون  
وجوده واجباً، و ايض يرجع الارادة والكرهية الدائيتين  
الى علمه تعالى بما في الفعل من المصالح والمقاسد على  
المشهور وقس عليه الواقى.

وهكذا الصفات السلبية نرجع بعضها الى بعض،  
اد نفى الرؤية والجهة والمكان يرجع الى نفى الجسم  
عنه، اذ من لا يكون جسماً لا يكون مرئياً ولا يكون في  
جهة و محل وهكذا نفى الجسمية والجوهرية والعرضية  
يرجع الى نفى التركيب، سواء كان تحليلياً او خارجياً،  
وهكذا نفى الانفعال والحركة والاشتداد و نحوها من  
لوازم نفى الحد والحاجة والافتقار. عنه، و أما بقی  
الصفات السلبية كنفى الظلم والقيح و نفى الشريك  
والكفو والمثل فهى و ان أمكن ارجاعها الى نفى الحد  
والافتقار ولكن فيهما بحث نافعة لتليق بذكرها منفردة  
و على ما ذكر فالاولى هو السحت في الصفات  
الشوتية عن علمه و قدرته وفي الصفات السلبية عن

وحدته و عدم كفو و مثل و شريك و ضد له تعالى، و عن كونه لا يفعل الظلم والقيح، و أما السواقى فيكفيه الإشارة المذكورة.

### الامر الثالث في علمه تعالى

ولا يخفى عيك ان مقتضى صرفيته تعالى انه لا يعرب عن علمه شيء من الامور لان الجهل بشيء فقدان و نقص و هو ينافي اللاحدية الثابتة لذاته تعالى، هذا مصاف الى ان النظم والتناسب و غيرهما من الامور التي تعكس عن علم و حكمة يدل على علم الناطم وحكمته و ان كان لا يحلو الاستدلال به عن شيء و هو انه يثبت العلم والحكمة بقدر ما يكون اثرهما موحودا في الموجودات و هو بالاحرة محدود بمحدودية الموجودات، والمطلوب هو اثبات غير المحدود من العلم له تعالى، و لكن معد ذلك يثبت علمه بالاشياء الموجودة قبل وجودها و حيث ان التعبير في ذاته و صفاته غير معقول لانه في قوة النقص والعجز فعنده سها قبل وجودها كان من الارل<sup>٢١</sup>.

و يدل عليه ايضا انا نجد انفسنا عالمين بذاتنا عما حصوريا و هذا العلم ينتهي الى الله تعالى لانه عطاء من ناحيته كاصل وجودنا، و معطى الشيء لا يكون فاقدا له، فهو تعالى عالم بذاته، و حيث كان الله تعالى علة لكل شيء فالعلم بذاته بما هو عليه علم بكونه منه و علة لجميع معلولاته، ومن المعلوم ان العلم بحيثية المسدئية والعلية المتحدة مع ذاته لا يتفك عن العلم

بمعلولاته<sup>٢٢</sup> بل يمكن أن يقال ان العلة حيث كانت واجدة  
لثمام مراتب المعاليل ينحو أعلى و أتم، فالعلم بذاته  
عين العلم بالمعاليل ينحو الاعلى والاتم<sup>٢٣</sup>.  
و اليه ذهب بعض مشايخنا تبعا لجماعة من الفلاسفة  
و هو و ان عم و تفرع عليه انه سميع بصير كما انه  
عليم حبير لما ان المسموعات والمبصرات كلها من  
المعلولات وقد عرفت ان العلم بالذات علم بجميع  
المعلولات و منها المبصرات والمسموعات فلا يشد عن  
علمه شيء منها ولكنه احصى من المدعى، فان المدعى  
انه عالم بجميع الاشياء سواء وجدت ام لا، فكل شيء لم  
يوجد بعد لم يكن من المعلولات ومع ذلك كان داخلا في  
علمه تعالى فالطريق الاول و هو الاستدلال بالصرفية  
اعم

الزعم الا ان يقال كما في متن التجريد و شرحه  
بان كل موجود سواء ممكن و كل ممكن مستند اليه  
فيكون عالما به بالدليل المذكور، سواء كان جرنيا او  
كليا، و سواء كان موجود قائم بذاته او عرضا قائم  
بغيره، و سواء كان موجودا في الاعيان او متعلقا في  
الادهان، لان وجود الصورة في الدهن من الممكنات  
ايضا، فيستند اليه، و سواء كانت الصورة الذهبية  
صورة امر وجودي، او عدمي ممكن، او مستع، فلا  
يعرب عن عدمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات<sup>٢٤</sup>  
و نحوه في نهاية الحكمة حيث قال: «و يتفرع على ذلك

٢٢ راجع شرح الأصول من الكافي لصدر المتأخرين ص ١٦٥ و گوهر مراد  
للمحقق للاهيجي ص ١٨٨ ١٨٦، و شرح التجريد ص ١٧٥

٢٣ راجع مقدمة لحكمه ص ٣٥٤، و فتر العوائد ج ١ ص ٤٨٧ ٤٨٥ و  
چهارده رساله فارسي ميرزا احمد آتساي

٢٤ شرح التجريد ص ١٧٥

(أى البرهان المذكور) ان كل علم متقرر في مراتب  
الممكنات من العلل المجردة العقلية و المثالية فانه علم  
له تعالى» ٢٥.

و في القرآن الكريم: «الا يعلم من خلق و هو اللطيف  
الخبير - المذ: ١٤»

«و ان الله قد احاط بكل شيء علم - الطلاق. ١٢»  
ثم انه يكفى في الاعتقاد العلم بكونه تعالى عالم  
بجميع الامور ولا يلزم فيه العلم بكيفية ادراكه اياها  
بل العجز عنه لا يضرب.

ثم ان علمه بذاته علم حضوري، «الدات لا يعيب  
عن الدات حتى يحتاج الى وساطة صورة معقولة، كما  
ان حضور ذاتنا لدينا ايص كذلك، و عليه فعلمه تعالى  
بالاشياء من هذه الناحية علم حضوري، يكفيه علمه بذاته  
الدى هو العلة لجميع الموجودات بالتقريب الماضى، و  
هذا كله بالمسة الى علمه في مرتبة الذات.

وله علم اخر في مرحلة الفعل و هو عين الفعل د  
حقيقة العلم هو كشف الشيء للشيء، و ليس سببه الا  
حضور الشيء لشيء، فكل فعل و معمول لكونه حاضرا  
عند علته فهو مكشوف و معلوم له، و هذا العلم الفعلى  
يتحدد بتحديد الفعل، بخلاف علمه في مرتبة الدات، فانه عين  
داته و لا تتحدد فيه اصلا، و في علمه بالفعل ايصلا لا يحتاج  
الى صور معقولة عنه، كما اننا نكون كذلك بالنسبة الى  
نفس الصور المعقولة عدنا، اد علمنا بالصور التى  
نتعقبها لا يحتاج الى صور اخرى، بل هى فعل النفس  
والنفس يعلم فعله بنفسه و لا حاجة فيه الى وساطة  
صور اخرى، و الا فيتسلسل أو يدور، و مما ذكر ينقدح

فساد ما يتوهم من استحالة علمه بالجزئيات الزمانية يدعوى أن العلم يجب تعيره عند تغيير المعلوم، و إلا لا انتفت المطابقة، و حيث ان الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير في علمه تعالى. و التغير في علم الله تعالى محال<sup>٢٦</sup>

و ذلك لما عرفت من أن لله تعالى علمين، أحدهما الداتي، و هو لا يتغير بتغير المتغيرات فإنه في الارل كان عالماً بكل متغير انه حدث في زمان خاص بكيفية خاصة و لا يتخلف شيء عن هذا العلم. و يقع كما هو معلوم عند ربه و لا يحصل تغير في علمه اصلاً و عامه في الارل بوجود المعلوم في زمان خاص لا يوجب كونه موجوداً في الارل بوجوده الخاص به، و الا لزم الخلف في علمه، فكل شيء واقع كما علم فلا تغير في العلم، بل التغير والحدوث في المتغير، والحدث والعلم بالمتغير ليس بمتغير، اد حكم ذات المعلوم لا يرى الى العلم. كما ان العلم بالحركة ليس بحركة، والعلم بالعدم او الامكان ليس عدماً ولا امكاناً، والعلم بالمتكثر ليس بمتكثر.

و ثانيهما: هو العلم في مرحلة الفعل و هو عين الفعل، لان المراد من العلم الفعلي هو حضور الفعل بنفسه عند الله تعالى كما أن الصور المعقولة والذهنية حاضرة عندنا بنفسها و علمنا بها عينها، فالتغير في هذا العلم لا يأس به، لانه يرجع الى تغير في ناحية الفعل لا في ناحية الذات. والمحال هو الثاني كما لا يخفى<sup>٢٧</sup>

٢٦، شرح التجريد ص ١٢٦ نقل ذلك عن المصنف

٢٧ راجع بداية الحكمه ص ٢٥٤، و راجع تعليقه اسبانه ص ٤٤٢ سيما ما نقله عن المحتج السرايري في تعليقه على الاسفار

و يظهر مما ذكرنا أنه لا اشكال في حدوث العلم في مرتبة الفعل، فان المراد منه عين الفعل الحادث، وبالحكمة الفعل باعتبار صدوره منه معلوله، وباعتبار حصوله عنده معلومه، ولا اشكال في حدوثه، وبذلك انقذ ان لا مانع من اثبات العلم الزماني لله تعالى، كما أشار اليه بعض الايات الكريمة، منها قوله تعالى: «ولسلوكم حتى نعلم المحاهدين منكم والصابرين - محمد: ٣١» فان طاهره ان العلم يحصل بعد الامتحان و ليسحيص، و منها قوله تعالى: «الان حقف الله عنكم و علم أن فيكم ضعيفا - الانفال: ٦٦» فان طاهره هو الانباء عن حصول العلم في الان المذكور، و غير ذلك من الايات

والحاصل ان العلم الحادث في الان أو الرمان الاتي حيث يكون عبارة عن عين الفعل، لا يستلزم حدوثه و تعيره حيث في ناحية العلم الداتي كما لا يخفى<sup>٢٨</sup>

### الامر الرابع في قدرته و اختياره

ولا يخفى عنيك ان القدرة هي امكان صدور الفعل و تركه عن الفاعل الشاعر العالم بما في الفعل أو الترك من الخير، بحيث يكفيه في الدعوة اليه، والقادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل، و اذا شاء أن يترك ترك، مع الشعور والعلم بما فيه من الخير الذي يدعو نحوه، فالقدرة قد تكون في مقابل العجز فان لم يصدر عنه فعل لفقده اياه، عاجز عنه، بخلاف من يمكن صدوره منه فانه قادر بالسببة اليه. وقد تكون القدرة في مقابل

الايجاب فمن أمكن له الفعل والترك فهو قادر، بخلاف من لم يمكن له الترك، فانه موجب كالنار بالنسبة الى الاحراق. ثم ان صدور الفعل أو تركه عن الانسان أو دى شعور اخر يحتاج الى مرجع، و هو لا يكون بدون العلم والشعور، و عليه فالعلم والشعور من مبادئ الفعل أو الترك. وان كان فى مرتبة من الصعب فالقدرة لاتطلق الا اذا كان للعلم والشعور مبدئية فى ظهور الفعل أو تركه، فلذا لا يطلق القدرة على القوى الطبيعية.

ثم ان هذه القدرة من الكمالات الوجودية، و يدل على اتصاف ذاته تعالى بها امور.

منها: صرفية وجوده بحيث لا يشد عنه كمال من اكملالات الوجودية والا لزم الحذف فى صرفيته.

و منها: انا نجد فى انفسنا القدرة و هى كسائر الاعمال مستتبية اليه تعالى، فهو واجد لاعلاها، فانه فى رتبة العلة بالنسبة الى غيره من الموجودات، و معطى الشيء يستحيل ان يكون فاقد له كما لاينفى

هذا مضافا الى ان الاختلاف المشاهد فى هبة الولد أو المال و نحوهما لعدد دور فرد وهكذا فى طول العمر والامكانيات وغير ذلك من الامور يحكى عن كون ازمة الامور طرا بيده و قدرته و أنه يفعل ما يشاء

و ارادته مع العلم بما فيه و هو فى أفعالها موقوف على التامل حول الفعل أو الترك، حتى يحصل العلم بوجود المصلحة و ارتفاع المعسدة فيه، و ربما يحتاج الى مضي زمان و مدة، كما اذا كان التأمل نظريا، فالاختيار ربما يتأخر فى مثلنا عن القدرة، ولكن فيه تعالى حيث كان العلم بوجود المصلحة و ارتفاع المعسدة حاصلًا و مقارنا مع قدرته من دون حاجة الى روية أو تأمل، فلا يتأخر عن القدرة بحسب الزمان نعم لو كان



الراجح أمراً زمانياً مختصاً بزمان خاص، لا يتحقق الراجح إلا في ظرف زمانه، لأنه راجح فيه دون غيره، ولكن اختياره و إرادته تعالى إياه من الازل، و ليس بحادث. و كيف كان فالدليل عليه واضح مما مر، حيث ان فقدان الاختيار بالمعنى المذكور يرجع الى صدور الفعل أو الترك عنه بلا دخل له تعالى فيه، كالقوى الطبيعية، بل ينتهي الى سلب صدق القدرة عليه، لان القوى الطبيعية العامة العادية للشعور و العلم المورث لا تسمى قادرة فققدان الاختيار نقص وهو ينافي مع كونه صرف الكمال كما مر مرات عديدة، هذا مضافاً الى أن ملاحظة النظام و تناسب كل واحد منه مع آخر و ترتيب العايات الراجحة على وجودها، توجب العلم القصوى بأن الله تعالى لم يخلقها الا لترجيح وجودها على عدمها، لترتيب العايات الراجحة عليها، بحيث لولاها لما أوجدناها<sup>٢٩</sup> فهو تعالى قادر لا عاجز، و مختار في فعله و ليس بموجب.

ثم انه قد يستعمل الاختيار في مقابل الاكراه والاضطرار، ولا اشكال ولا كلام في صدق المختار بهذا المعنى على الله تعالى، لاستحالة انفعاله من غيره، فان الانفعال عين المعجز، و هو ينافي كونه صرف الكمال و غنياً مطلقاً كما لا يخفى.

ثم ان قدرته تعالى عامة ولا اختصاص له بشيء، فان الاختصاص اثر المحدودية، و هو تعالى محيط على كل شيء، ولا موجب بعد احاطته و كماله للاختصاص، فهو قادر على كل شيء يمكن وجوده و أما المحالات فالنقص من ناحيتها لا من ناحيته سبحانه و تعالى، ومن

المحالات هو . أن يخلق الله تعالى مثله لان معناه أن يكون الممكن المخلوق واجباً و هو خلف . و منها أيضاً: أن يخلق حجراً يمجى عن رفعه (نعموذ بالله) فانه خلف فى صرفيته و اطلاق احاطته، هذا مضافاً الى أن المعلوم يترشح وجوده منه تعالى، والملة واجدة لمراتب المعلوم بنحو الاشد والاعلى، فكيف يمحى عن ناحية معلوله مع أنه لا استقلال لمعلوله، بل هو عين ربط به تعالى. و منها أيضاً: هو أن يدخل العالم مع كبره فى بيضة مع صفرها، و الا لزم الخلف فى صفرها أو كبره، و بالجملة أن المحال لا يكون قابلاً للوجود والنقص من ناحيته، و أما غيره من الاشياء فهو بالنسبة الى قدرته تعالى سواء، من دون فرق بين عظيمه وحقيره، وكبيره و صغيره، و قليله و كثيره، ان الله على كل شيء قدير.

### الامر الخامس فى توحيده تعالى

و قبل ان نستدل عليه، فليعلم اولاً أن التوحيد ينقسم على سبعة اقسام.

١- التوحيد الذاتى، والمراد به هو المعرفة بأنه تعالى واحد لاثنائى له كما نص عليه الكتاب العريس بقوله: «ولم يكن له كفواً أحد - الاخلاص: ٤»

٢- التوحيد الصفاتى، والمراد به هو المعرفة بأن ذاته تعالى عين صفاته، بل كل صفة عين صفة اخرى من الصفات الثبوتية الذاتية الكمالية، و سيجىء من المصنف - قدس سره - بأن الاعتقاد بالتوحيد الصفاتى يقتضى الاعتقاد بأنه لا شبه له فى صفاته الذاتية فهو فى العلم والقدرة لا نظير له.

و أما نفي التركيب المطلق و اثبات بساطته فقد

مضى بيانه في الصفات السلبية ولا حاجة الى اعادته في المقام

٣- التوحيد الالهي، والمراد به هو المعرفة بأن كل ما يقع في العالم من العدل والمعلولات، والاسباب والمسببات، والنظامات العادية وما فوقها، يقع بإرادته في حدوثه وبقائه وتأثيره، فكل شيء قائم به، وهو القيوم المطلق، ولا حول ولا قوة ولا تأثير الا به وبادته.

و هذا القسم يشمل التوحيد في الخالقية والربوبية والمرارقية ونحوها، ولا حاجة الى ذكرها عليحدة كما لا يخفى. ثم ان التوحيد في هذه الاقسام يكون من نوع المعرفة و يطلق عليه التوحيد النظري.

٤- التوحيد التشريعي، والمراد به ان التقنين حق الخالق والرب، لانه يعرف مخلوقاته و صلاحهم، فلا يجوز لمغيره تعالى أن يقدم على ذلك، فالانبياء والرسل نقلوا ما شرعه الله تعالى ولم يقدموا على التشريع الا فيما اذن لهم الله تعالى و هو أيضاً مستند اليه تعالى كما لا يخفى.

٥- التوحيد العبادي والاطاعي، والمراد به انه تعالى مستحق للعبادة والاطاعة لا غير، و سبب ذلك هو التوحيد الذاتي والالهي فهو تعالى لكونه واحداً كاملاً وحالفاً رباً ولان كل الامور بيده، استحق العباداة والاطاعة المطلقة.

٦- التوحيد الاستعاني، والمراد به هو ان لا يستعين العبد الا منه تعالى و هو أثر الاعتقاد الكامل بالتوحيد الالهي، و لعل اليه الاشارة بقوله تعالى: «اياك نعبد و اياك نستعين - الفاتحة: ٥».

٧- التوحيد الحبي، والمراد منه أن من اعتقد بأن

كل كمال و جمال منه تعالى اصاله فلا يليق المحبة منه  
اصاله الا له تعالى

وهذه الاقسام من اقسام التوحيد العملى وان أمكن  
ادراجها فى التوحيد النظرى أيضاً باعتبار أنه تعالى  
مستحق لهذه الانواع من التوحيد فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أن بعض الأدلة الدالة على اثبات  
المبدء المتعال يكفى أيضاً للدلالة على توحيده الذاتى،  
فإن دليل المطرة مثلاً يدل على أن القلب لا يتوجه الا  
الى حقيقة واحدة، هذا مضاف الى أن مقتضى برهان  
المحدودية هو اللاحدية اللازمة لصرفية المبدء المتعال  
وهى لا تساعد مع التعدد، لأن كل واحد على فرض  
التعدد محدود بحدود فى قبال الآخر و هو خلف فى  
صرفية المبدء المتعال ولا حدية بل يحتاج كل واحد  
منهما فى تحديد وجوده الى حاد آخر، ولذا اشتهر  
فى السنة الاشراقية والفلاسفة أن صرف الشيء لا يتشبه  
ولا يتكرر.

قال الاستاذ الشهيد المصطفى قدس سره: ان  
الحد الوسط فى هذا البرهان قد يكون هو الصرفية وقد  
يكون هو عدم التناهى واللاحدية، فيمكن تقرير البرهان  
على الوجهين، أحدهما. أن الواجب تعالى هو لا يتناهى  
وكل ما لا يتناهى لا يقبل التعدد و ثانيهما: ان وجود  
الواجب صرف الوجود، والصرف لا يقبل التعدد  
فالواجب واحد<sup>٣٠</sup>.

قال المحقق الاصفهاني قدس سره:

و ليس صرف الشيء الا واحداً  
اذ لم يكن له بوجه واقدماً

فهو لقدس ذاته و عزته

سرف وجوده دليل وحدته

و منه يستبين دفع ما اشتهر

عن ابن كمونة والحق ظهر

و يمكن ايضا الاستدلال له بنفي التركيب بدعوى

انه لو كان في الوجود واجب آخر، لزم تركيبهما،

لاشتراكهما في كونهما واجبي الوجود، سواء كان

وجوب الوجود تمام ذاتهما كما اذا كان من نوع واحد،

أو جره ذاتهما كما اذا كانا من جنس واحد، فلا بد من

مائز، سواء كان ذاتياً كالفصل، أو غير ذاتي كالعوارض

المشخصة، فيصيران مركبين من الجنس والفصل، أو

من الحقيقة النوعية والمشخصات الخارجية، و كل

مركب محتاج الى أجزائه و هو يرجع الى كونه ممكنا و

هو حتم، ولكن الاستدلال بالصرفية أولى منه لشموله

ما فرضه ابن كمونة دونه كما اشار اليه المحقق

الاصفهانى في أشعاره.

فإذا عرفت أن ذات الواجب واحد ولا مجال للتكثر

أو التعدد فيه ظهر أن غيره ليس الا من الممكنات، و

حيث ان الممكنات موجودة به تعالى فكلها في طول الله

تعالى لا في عرضه، و عليه فلا يمكن للمعلول الذي يكون

في الطول أن يمارض علته و يضادها، فليس له تعالى

مصاد يضاده، اذ وجود كل معلول حدوثاً و بقاء منه تعالى،

لانه في حال الحدوث والبقاء ممكن، محتاج و فقير في

جميع أموره و يتلقى الوجود منه تعالى فكيف يمكن أن

يصير مستقلاً في وجوده و مضاداً له تعالى، وقد انقدح

بذلك ان الخالقية والربوبية أيضاً واحدة لان غيره

تعالى معلول في حدوثه و بقائه له تعالى، فكيف يمكن

أن يحقق شيئاً أو يربب نفسه أو غيره من دون أن ينتهي

و من قال بالتشبيه في خلقه بان صور له وجهها و يدا و عين،  
أو انه ينزل الى السماء الدنيا، أو انه يظهر الى اهل الجنة كالقمر،  
(أو نحو ذلك) فانه بمنزلة الكافر به جاهل بحقيقة الخالق المنزه عن  
النقص (٢)، بل كل ما ميزناه بأوهامنا في أدق معانيه فهو مشوق

الى علته، فكل أثر منه تعالى لاغير، كما اشتهر أنه  
لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى، فتوحيد الدات يستلزم  
بالتقرير المذكور التوحيد الالهي، كما أن التوحيد  
الالهي و منها التوحيد في الخلقة و الربوبية يستلزم  
التوحيد في العبودية، اذ العبادة لا تليق الا لمن خلق و  
ربب و المفروض أنه ليس الا هو تعالى، و أما توحيد  
صفاته فسيأتي ان شاء الله تعالى بيانه فانتظر. فسادا  
عرفنا ان الرب ليس الا هو فالجدير ان التشريع حقه،  
و ينبغي أن لا نطيع الا اياه، اذا الامر والحكم شأن الخلق  
العالم بمصالح العباد و هو التوحيد التشريعي، وأن لا  
نستمع الا له، اذ الامور كلها بيده تعالى و هو التوحيد  
الاستعاني، فالاطاعة لغيره من دون انتساب اليه تعالى  
باطلة كما أن الاستعانة من غيره من دون أن ينتهي اليه  
او هن معا نسبته العنكبوت. و حيث علمنا بأن كل حسن  
و جمال يرجع الى أصله فليكن الحب الاصيل مخصوصا  
به و هو التوحيد الحبي، فاقسام التوحيد يستلزم بعضها  
بعضا كما لا يخفى. فهذه مراحل يسلكها من وحده في  
ذاته و أفعاله و ربوبيته، والقرآن الكريم يرشدنا في  
توحيده الى هذه المراتب السامية كما لا يخفى

(٢) لما عرفت من أن الجسمية والاجراء عين  
الحاجة الى الاجزاء والمحل وهو تعالى عين المعنى وسره  
عن خصائص الممكنات، فمن اعتقد بأله متجسد فهو

مصنوع مثلنا مردود إلينا (على حد تعبير الامام الباقر عليه السلام) (٣) و ما أجله من تعبير حكيم! و ما أبعد من مرمى علمي دقيق!

كافر بحقيقة الاله المنزه من النقص والحاجة، و ما اعتقده بعنوان الاله ليس الا ممكناً من الممكنات فالمحسنة والمشبّهة و ان كانوا من طوائف المسلمين ولكنهم في الحقيقة من الكافرين.

(٣) المعجزة البيضاء: ح ١ ص ٢١٩ طبع طهران مكتبة الصدوق و نحوه روايات كثيرة منها ما عن الرضا عليه السلام في قول الله عز وجل: «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» قال لا تدركه أوهام القلوب فكيف تدركه أبصار العيون (بحار الانوار: ج ٤ كتاب التوحيد ص ٢٩).

وبالجملة ان الابصار لا يمكن الا اذا كان المبصر محدوداً وفي جهة و هو لا يناسب الرب تعالى لانه غير محدود ولا يتناهى و هكذا ما يتخيله الانسان و ان كان مجرداً عن المادة ولكنه متقدر بالابعاد والاشكال، و مع التقدير المذكور يكون محدوداً بحدود الابعاد والاشكال، فكيف يمكن للانسان ان يتحيل المبدء المتعالي الذي لا يكون محدوداً بحد أو بعد، فلذلك لا تناله يد البصر والوهم بل العقل عاجز عن درك حقيقته و كنهه اذ لا ماهية ولا جنس ولا فصل له حتى يتعقّلها و يعرفه بها ذاته و كنهه، بل يعرفه العقل بعون المفاهيم المنتزعة عن ذاته مع سلب مماثلة شيء به تعالى، و يقال عند توصيفه انه موجود و حي و عالم و قادر و ليس كمثله شيء، أو انه ليس بمحدود، أو ليس بمتناه، فالعقل عاجز عن درك كنهه ولكن له أن يعرفه بالمفاهيم المذكورة

و كذلك يلحق بالكافر من قال انه يتراى لخلقه يوم القيامة، و ان نفى عنه التشبيه بالجسم لثقله في اللسان (٤)، فان امثال هؤلاء المدعين جموا

مع سلب خصائص الممكنات عنه<sup>٣١</sup>.

قال ابن ميثم البحراني: «ان ذات الله تعالى لما كان برية عن انحاء التركيب، لم يكن معرفته ممكنة الا بحسب رسوم ناقصة تتركب من سبوب و اضافات تلزم ذاته المقدسة لروما عقليا»<sup>٣٢</sup> فافهم و مما ذكر يظهر المراد من قول مولينا امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة «لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته»<sup>٣٣</sup>.

ثم هنا سؤال و هو: ان الرؤية اذا كانت غير ممكنة فكيف روى عن علي عليه السلام انه قال في جواب من قال له هل رايت ربك؟: «لم اكن بالذي اعبد ربا لم اراه»، ولكن الجواب عن ذلك منقول ايضا عنه عليه السلام حيث قال في جواب السائل فكيف رايت صفه لسا؟: «ويلك لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رآته القلوب بحقائق الايمان وبيك يا ذعبل ان ربي لا يوصف بالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ولا بالقيام قيام انتصاب ولا بجيئة ولا بذهاب - الحديث»<sup>٣٤</sup> ولعل المراد من الرؤية القلبية هو الشهود والعرفان القلبي والملم الحضورى.

(٤) لان نفى الجسمية مع تصوير الرؤية لا يجتمعان اذ المرئي لا يكون مرثيا الا اذا كان جسما، وفي جهة،

٣١. راجع اصول فلسفه: ج ٥ ص ١٤٥-١٤٤

٣٢. شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحراني: ج ١ ص ١٢٦.

٣٣. الحصة ٤٩.

٣٤. بحار الانوار: ج ٤ ص ٢٧



على ظواهر الالفاظ في القرآن الكريم (٥) او الحديث (٦) وانكروا  
عقولهم و تركوا وراء

و ذا ابعاد، ثم ان المراد ممن ذهب الى جواز الرؤية مع  
نفى الجسمية هم الاشاعرة<sup>٣٥</sup>

(٥) كقوله تعالى، «الذين يطؤون انهم ملاقوا ربهم  
و اسمهم اليه راجعون - البقرة: ٤٦» يدعوى ان الملاقاة  
لا تتحقق بدون الرؤية، مع ان المراد منها هو الكناية  
عن مسبب اللقاء و هو ظهور قدرة الرب عليه، فان الرجل  
اذا حضر عند ملك و لقيه دخل هناك تحت حكمه و قهره  
دخولا لا حيلة له في رفعه<sup>٣٦</sup> فهو لقاء القدرة والحكمة  
او المراد منها هو جزاء ربهم، اذ من لقي الملك  
جراه بما يستحقه، او غير ذلك وبالجمله فهو من باب  
ذكر السبب و ارادة المسبب.

(٦) كما روى عن النبي صلى الله عليه و اله: «من  
ان الله خلق ادم على صورته»<sup>٣٧</sup> يدعوى رجوع الضمير  
في قوله على صورته الى الله - تعالى الله عنه - مسع  
احتمال كون الاضافة تشريعا كاضافة الكعبة اليه  
او الروح اليه، كما هو المروى هذا مضاف الى ما ورد  
من ان الناس حدفوا اول الحديث ارسول الله صلى الله  
عليه و اله من برجلين يتسايان، فسمع احمدهما يقول  
لصاحبه قبج الله وجهك و وجهه من يشبهك، فقال  
صلى الله عليه و اله «يا عبدالله لا تقل هذا لاحيك، فان  
لله عروجل خلق آدم على صورته»<sup>٣٨</sup> و نصاب الى أن

٣٥ راجع اللوامع الالهية: ص ٨٢.

٣٦ راجع اللوامع الالهية ص ٩٨.

٣٧ راجع ادبواص الانبياء ص ١٠١.

٣٨ مصابيح الانوار ج ١ ص ٢٠٦.

ظهورهم (٧) فلم يستطيعوا ان يتصرفوا بالطواهر حسبما يقتضيه النظر والدليل و قواعد الاستعارة و المجاز

من المحتمل أن المراد منه أن الله تعالى خلق آدم على الصورة الانسانية من اول الامر، لا صورة حيوان آخر بالمسح، أو أن المراد من الصورة، الصفة. فيكون المعنى أن آدم عليه السلام امتار عن ساير الاشخاص والاجسام بكونه عالما و قادرا على استبطاط الامور و غير ذلك، و هذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الجهات<sup>٣٩</sup> وهكذا هنا روايات اخرى عن طرق العامة يستدل بها على جواز الرؤية في الاحرة. ولكنها مخدوشة من جهات مختلفة مذكورة في كتب اصحابنا الامامية. و اليك ما ألّفه العلامة السيد عبد الحسين شرف الدين - قدس سره - تحت عنوان «كلمة حول الرؤية» و احقاق الحق ج ١/ ١٣٣ وبالجملة هذه الروايات مصاف الى ضعفها معارضة مع روايات كثيرة اخرى فلا تعمل

(٧) مع ان الطواهر لا حجية لها عند قيام القرائن القطعية على خلافها و أى قرينة أحسن من الادلة العقلية القطعية التي لا مجال لتشكيك والترويد فيها.

## ٢- عقيدتنا في التوحيد

و نعتقد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيده في الذات و نعتقد بأنه واحد في ذاته و وجوب وجوده، كذلك يجب - ثانياً - توحيده في الصفات، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته كما سيأتي بيان ذلك، و بالاعتقاد بأنه لا شبه له في صفاته الذاتية، فهو في العلم و القدرة لا نظير له و في الخلق و الرزق لا شريك له و في كل كمال لا ند له (١).

(١) الله هو النصير و الشبيه، ثم إن ما ذكره لمستمع من معنى الشبه و النظير في الصفات واضح بعد ما عرفت من رجوع كل شيء إليه من الوجود و الحياة و القدرة و العلم و غيرها. بخلافه تعالى. فإنه ليس من غيره لا في وجوده ولا في كمالاته فهو قيوم دون غيره. و يضرب كل شيء غيره محدود بعد و ليس هو محدوداً بعد من الحدود، ولا مقيداً بقيد من القيود، بل هو صرف الكمال. و هو الذي لا يتناهى من جميع الجهات. و من ذلك يعرف أن غيره المحدود بالحدود و القيسود و المحتاج في وجوده و كماله في طرف مقابل، و المقابل لا يكون شبيهاً للمقابل، فغيره محدود و محتاج فكيف يكون شبيهاً بغيره لا حاجة له، بل هو صرف الكمال و عين الفنى فلا تد له ولا كضوء. كما نص عليه القرآن الكريم بقوله: «ولم يكن له كفواً أحد» - الاحلاص: ٤. «و ليس كمثله شيء» - الشورى: ١١. بل لا غير إلا به،

فكيف يمكن أن يكون الغير شبيهاً ونظيراً له في الصفات و مما ذكر يطهر أن نفى التطير والشبيه لا يختص بآياته و صفاته الذاتية بل لا تطير له في صفاته الفعلية كالحق والرزق، فإن كل ما في الوجود منه تعالى وليس لغيره شيء إلا بآدنه، فلا خالق ولا رازق بالاستقلال إلا هو كما نص عليه بقوله عز وجل: «ان الله فائق الحب والتوى - الانعام: ٩٥» «الله يبسط الرزق لمن يشاء - الرعد: ٢٦» «ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين - الاعراف: ٥٤» «والله خلقكم وما تعملون - الصفات: ٩٦» «ذلكم الله ربكم خالق كل شيء - الانعام ١٠١» «بل لله الامر جميعا - الرعد: ٣١».

ولا يافيه اسناد تدبير الامر الى غيره في قوله تعالى: «والمديرات أمرا - الزاغات: ٥» و نحوه لأن تدبيرها بآدنه و ارادته و ينتهي اليه، فالنظام في عين كونه مبنية على الاسباب والمسببات تقوم به تعالى في وجوده و فاعليته، فالملائكة مثلاً لا يفعلون إلا بأمره و ارادته و يكونون رسلاً منه، كما اشار اليه في قوله «جاعل الملائكة رسلاً - الناطر: ١» وهكذا كل سبب آخر فالامر أمره والفعل فعله و ليس له معادل يعادله بل كل منه و به في وجوده و فاعليته ما شاء الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

ثم اذا عرفت أن الفاعلية منتبهة اليه تعالى فلا محال لتقسيم الاشياء الى الشرور والخيرات و اسناد الاولى الى غيره تعالى بل كل شيء من الموجودات داخل في النظام الاحسن الذي يقوم به تعالى، والنظام الاحسن بحملته نظام يكون صدره أرجح من تركه، فهذا يصدر من الحكيم المتعال ثم ان لشرك في الفاعلية مراتب بعضها يوجب خروج المعتقد به عن حوزة الاسلام و

و كذلك يجب - ثالثاً - توحيد في العبادة فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه (٢)، وكذا اشراكه في العبادة في أى نوع من أنواع

رمزة أهل التوحيد كمن اعتقد بأن للعالم مؤثرين «النور» وهو أزلى فاعل الخير ويسمى «يزدان» و«الظلمة» وهي حادثة فاعلة للشر و تسمى «اهريمس» كما نسب إلى المجوس<sup>١</sup>.

و هذا من أنواع الشرك الجلي فان المعتقد المذكور يعتقد استقلال الظلمة في الفاعلية، والاستقلال في التأثير والفاعلية شرك، و بعضها الآخر لا يوجب خروج المعتقد به عن زمرة أهل التوحيد كمن اعتقد بتأثير بعض الامور كالمال والولد وغيرهما من دون توجه إلى ان مقتضى الايمان بتوحيده تعالى في الافعال هو أنه لا تأثير لشيء الا بادنه تعالى، وهذا من أنواع الشرك الخفى، والمعتقد به لا يعلم أنه ينافي التوحيد الافعالي، و هو امر يبتلى به اكثر المؤمنين كما أشار إليه في كتابه الكريم بقوله: «وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون - يوسف ١٠٦» أعاذنا الله تعالى من ذلك كله<sup>٢</sup>.

(٢) فان العبادة لا تليق الا لمن له الخالقية والربوبية اذ مرجع المادة إلى اظهار الخضوع والتذلل في قبال المالك الاصلى و من له الامر والحكم بما أنه رب و قائم بالامر والخالقية والربوبية مختصة به تعالى، فان كل ما سواه محتاج إليه في أصل وجوده و فاعليته و بقائه و أموره، والمحتاج المذكور لا يمكن أن يؤثر

١. راجع اللوامع الالهية: ص ٢٤٩.

٢. راجع جهان نسي ج ٢ ص ٩٢، للاستاد الشيد المطهرى ودمرمره.

من دور أن ينتهي إليه تعالى فالرب والخالق ليس الا هو، والعبادة لا تليق الا له تعالى. فادا كانت المؤثرات كذلك فالامر في غير المؤثرات اوضح، والعجب من عدة الاحبار والاشجار وبعض الحيوانات و غير ذلك من الاشياء، التي لا تملك لهم شيء من النفع أو الضرر والقصر والسط والامانة والاحياء.

و اليه يرشد الكتاب المريز قال «أفتعبدون من دون الله مالا يفدكم شيء ولا يضركم - الانبياء: ٦٦» وبالجملة من عند غير الله تعالى أشرك غيره معه من دون دليل «أله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين - النمل: ٢٤».

فلا وجه لعبادة غيره تعالى بوجه العالقية والروبية لما عرفت من أنها منحصرة فيه تعالى، كما لا وجه لعبادة غيره تعالى بوجه الألوهية والوجوب لما مر من وحدة الاله الواجب وهكذا لا وجه لعبادة غيره بدعوى حلول الاله فيه أو الاتحاد به. لما عرفت من أن الله تعالى غير محدود ولا يحل غير المحدود في المحدود ولا يتحد به، و أيضا لا وجه لعبادة غيره بشوهم أن الامر مفوض اليه و هو يقدر على الزامه تعالى بالعفو والصفح أو الفضل، و لعله يرشد اليه ما حكى عن المشركين في القرآن الكريم «ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى - الرمر: ٣» «و يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله - يونس: ١٨» لان الغير محتاج اليه في جميع أموره و شؤونه و معه كيف يقدر على الزامه تعالى بالعفو والصفح أو الفضل و مما ذكر يظهر وجه قول الماتن حيث قال: «فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه».

ثم لا اشكال في كون عبادة الغير بئى وجه كانت،

العبادة، واجبة أو غير واجبة، في الصلاة وغيرها من العبادات. و من أشرك في العبادة غيره فهو مشرك كمن يرأى في عبادته و يتقرب الى غير الله تعالى، و حكمه حكم من يعبد الاصنام و الاوثان، لا فرق بينهما (٣).

شركاً، و يصير المعتقد به خارجاً عن حوزة الاسلام و رمة المسلمين فان من اعتقد باستحقاق غيره للعبادة يرجع عقيدته الى أحد الامور المذكورة التي تكون اما شركاً في ذاته تعالى، أو في ملكه و سلطانه

(٣) و فيه سمل بل مع، لان الرياء من صنوف لشرك الحي و هو في عين كونه عملاً حراماً في العبادة و موجباً لطلانها و بعد الانسان عن ساحة مقام الربوبية، لا يحرج المرائي عن زمرة المسلمين بالضرورة من الدين، اذ المرائي يعتقد بالتوحيد في الذات والصفات والفاعلية و الربوبية ولكنه لصعف ايمانه يعمل عمل المشرك المعتقد بالتعدد في الفاعلية والربوبية، و تسميته كفراً أو مشركاً في بعض الآثار<sup>٢</sup> ليس الا للتنزيل والتشبيه بالمشرك او الكافر في العمل، نعم عليه ان يحتجب عنه اجتناباً كاملاً حتى لا يصير محروماً عن رحمته تعالى «فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً - الكهف ١١٠».

كما يجب عليه الاجتناب عن سائر صنوف الشرك لغنى كاصادة البس و الطاعوت والشيطان مما يشير اليه قوله تعالى: «ارايتم من اتخذ الهه هواه افأنت تكون عليه وكيلاً - الفرقان: ٢٢».

«ولقد بعثنا في كل امة رسولا أن اعبدوا الله

واجتنبوا الطاعوت - النحل: ٣٦».

«ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان  
انه لكم عدو مبين وان اعبدوني هذا صراط مستقيم -  
يس: ٦٥-٦٥».

فالموحد الحقيقي هو الذي خص الله تعالى بالعبادة  
ولا يشرك غيره فيها ولا يراثنى فيها، وخصه تعالى  
ايضاً بالطاعة فلا يطيع الا اياه، ومن أمر الله باطاعتهم.  
و يترك اتباع هوى نفسه و غيره. و يجتنب من عبادة  
الطاغوت. فليراقب المؤمن كمال المراقبة في الشرك  
الخفي فان الابتلاء به كثير و تمييزه دقيق، وقد نص  
عليه الرسول الاعظم صلى الله عليه و آله في حديث.  
«الشرك أخفى من دبيب السر على الصفا في الليلة  
الظلماء و ادناه يحب على شيء من العور و يفض على  
شيء من العدل و هل الدين الا الحب والبغض في الله.  
قال الله تعالى. قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني  
يحبكم الله - آل عمران: ٣١»<sup>٢</sup>.

فالشرك في محبة الله من صنوف الشرك الخفي  
والموحد الحقيقي الكامل هو الذي لا يحب الا اياه،  
و هكذا الشرك في الاستعانة من صنوف الشرك الخفي  
والموحد الحقيقي لا يتوكل الا على الله ولا يستعين الا  
منه «اياك نعبد و اياك نستعين».

وبالجملة كل هذه الموارد من الرياء والاطاعة  
لغيره، و محبة الغير والاستعانة من الغير، لا يوجب  
خروج المتصف بهما عن زمرة المسلمين، لاعتقاده  
بالتوحيد في الذات والصفات والفاعلية والربوبية، و  
اسما غفل عن اعتقاده لضعف ايمانه و يعمل عمل



أما زيارة القبور واقامة العاتم فليست هي من نوع التقريب الى غير الله تعالى في العبادة، كماتوهمه بعض من يريد العطن في طريقة الامامية، غفلة عن حقيقة الحال فيها، بل هي من نوع التقرب الى الله تعالى بالاعمال الصالحة كالتقرب اليه بعبادة المريض و تشييع الجنائز وزيارة الاخوان في الدين ومواساة الفقير، فان عيادة المريض - مثلاً - في نفسها عمل صالح يتقرب به العبد الى الله تعالى، و ليس هو تقرباً الى المريض يوجب ان يجعل عمله عبادة لغير الله تعالى أو الشرك في عبادته، و كذلك باقي امثال هذه الاعمال الصالحة التي منها زيارة القبور، و اقامة العاتم، و تشييع الجنائز، و زيارة الاخوان.

أما كون زيارة القبور و اقامة العاتم من الاعمال الصالحة الشرعية فذلك ثبت في علم الفقه و ليس هما موضع الباتة، والعرض ان اقامة هذه الاعمال ليست من نوع الشرك في العبادة كما يتوهمه البعض (٤)، و ليس المقصود منها عبادة الامة، وانما المقصود منها احياء امرهم، و تجديد دكرهم، و تعظيم شعائر الله فيهم، ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب - حج: ٢٢.

المشركين و يسلك مسلكهم، وفقنا الله تعالى للاجتناب عن جميع صنوف الشرك مطلقاً، جلياً كان أو خفياً.

(٤) والمتوهم تخيل أن الزائر أو مقيم العاتم مشرك بالشرك الاصفر أو الشرك الاكبر، مستدلاً بأن العبادة تتحقق بالتعظيم والخضوع والمحبة<sup>٥</sup> فحضور الزائر عند القبور أو اقامة العاتم أو التوسل او الاستشفاع بهم تعظيم لغيره تعالى و هو شرك في العبادة، و فيه منع واضح لان العبادة المصطلحة التي عبر عنها في اللغة العربية بالتأله وفي اللغة الفارسية «پرستش» لا تتحقق بطلق التعظيم والخضوع والمحبة، و لذا لا يكون التعظيم والخضوع للسبي الاكرم صلى الله

٥ كد حكاه في كتاب معج المجيد عن القرطبي داس «تقيم راجع من ١٧ و ص ٣٢.

عليه و آله أو وصيائه المكرمين عليهم الصلاة والسلام في زمان حياتهم عبادة، بل لا يكون تلك الامور بالنسبة الى غيرهم كالاب والام والمعلم ممن يلزم تعظيمهم عبادة، اد العبادة هي التعظيم والخضوع في مقابل الغير بعنوان أنه رب يستحق العبادة، والزائر و مقيم الماتم وهكذا المتوسل بالنبي أو الائمة والمستشفع بهم لا ينوى ذلك أبداً بل يمتقد أن مثل النبي و الائمة عليهم الصلوة والسلام مخلوقون مربوبون والامر بيد الله تعالى، و انما زارهم لمجرد التعظيم والتبرك والتوسل اقتفاء بأئمة الدين والاصحاب والتابعين. قال في كشف الارتباب: «ليس المراد من العبادة التي لا تصلح لغير الله و توجب الشرك والكفر اذا وقعت لغيره مطلق التعظيم والخضوع بل عبادة خاصة لم يصدر شيء منها من أحد من المسلمين»<sup>٦</sup> وهذا هو الفارق بين التوسل والاستشفاع بالرسول والائمة عليهم السلام، و يبين عبادة المشركين لاصنامهم، فانهم يعبدونها عبادة لا تليق الا للرب تعالى، بخلاف من توسل اليهم واستشفع بهم فانه تبرك بهم و جعلهم وسيلة للتقرب لما عرف من انهم من المقربون عنده تعالى، و أين هذا من عبادة المشركين. والتفصيل يطلب من محله<sup>٧</sup>.

ولا فرق في ما ذكر بين كون الزائر يحضر المرور و يتوسل و يطلب من الله به، و بين كونه يحضر و يطلب من المرور أن يدعو للزائر و يطلب من الله و يستشفع له في انجاز حوائجه بل لا مانع عقلا و نقلا من أن يطلب من المزور شفاء ذاته أو مريضه أو انجاز حوائجه

٦. كشف الارتباب من ١٦٧، للسيد محسن الامين.

٧. كشف الارتباب من ١٦٨.

فكل هذه أعمال صالحة ثبت من الشرع استحبابها، فإذا جاء الإنسان متقرباً بها إلى الله تعالى طالباً مرضاته، استحق الثواب منه ونال جزاءه (٥)

بإذن الله تعالى، وإنما الممنوع هو أن يطلب منه استقلالاً من دون أن ينتهي إلى أذنه تعالى وقدرته، لأنه شرك في الفاعلية، فالمتوهم المذكور لم يطلع على حقيقة الحال في الزيارات والتوسلات وإقامة الماتم ونحوها، ولا فلم ينسب إلينا الشرك. وعلى أخواننا المسلمين أن يجتنبوا عن هذه الاتهامات لحرمتها و لكونها موجبة للافتراق مع أن الوحدة الإسلامية من أوجب الواجبات لاسيما في زماننا هذا، الذي اتحد الكفار فيه على إطفاء نور الإسلام واذلال المسلمين.

(٥) ويشهد له ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله «من زارني بالمدينة محتسباً كنت له شهيداً أو شفيماً يوم القيامة»، وغير ذلك من الروايات المتكاثرة الداعية نحو الزيارات للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام. وقد صرح في كشف الارتباب بأن أجلام أئمة الحديث كابن حنبل وأبي داود والترمذي والمسائي والطبراني والبيهقي وغيرهم رَوَوْا الأحاديث الدالة على مشروعية زيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله، هذا مضافاً إلى أحاديث كثيرة تكاد تبلغ حد التواتر عن أئمة أهل البيت الطاهرين رواها عنهم أصحابهم وثقاتهم بالأسانيد المتصلة الصحيحة الموثوقة في مظانها الح<sup>٨</sup>.

هذا مضافاً إلى عمل أهل البيت عليهم السلام من

زيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله والتبرك به، والالتزاق به، والدعاء عنده، والوصية بحمل جسداهم الى قبر النبي لتجديد العهد به وغير ذلك، بل هو سيرة الائمة اللاحقين بالنسبة الى الائمة الماضين المعطهرين عليهم الصلوات والسلام كزيارة قبر مولانا امير المؤمنين عليه السلام، وزيارة قبر سيد الشهداء عليه السلام

ولقد روى اخبار ذلك في المزار من الاحاديث ككتاب كامل الريارات وغير ذلك بل سيرة السلف عليه، ولقد اجاد واهاد بعد نقل جملة من الاخبار في كتاب التبرك حيث قال: «هذه احاديث متواترة اجمالاً او معنى تدل على ان الصحابة رضى الله عنهم والتابعين لهم باحسان، كانوا يتبركون برسول الله صلى الله عليه وآله واثاره، يتبركون بقبره ويعتزمونونه ويعظمونه، و ان التبرك والاحترام والتعظيم لم يكن شركاً عندهم بل لم يكن يحظر ذلك في بالهم بل يرون ان ذلك من شؤون الایمان ومظاهره و ان تعظيمه تعظيم و اجلال لله سبحانه»<sup>٩</sup>.

وهكذا اقامة الماتم سيما لسيد الشهداء الامام حسين بن علي عليهما السلام من المستنونات المسلمة التي يدل على مشروعيتها: الاخبار، وعمل النبي صلى الله عليه وآله، و اهل البيت عليهم السلام، وسيرة السلف الصالح رضى الله عنهم، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله الحث على البكاء على حمزة و علي جعفر عليهما السلام. هذا مضافاً الى بكائه في موت عمه ابي طالب، و عمه الحمزة، و ابن عمه جعفر، و

حسين بن علي عليهما السلام بعد اخبار جبرئيل بقتله و شهادته، و هكذا سيرة الائمة عليهم السلام على ذلك و لقد اجاد و افاد العلامة السيد عبدالحسين شرف الدين في المجالس الفاخرة حيث قال: «وقد استمرت سيرة الائمة على النذب والعويل و امروا اوليائهم باقامة ماتم الحزن على الحسين عليه السلام جيلا بعد جيل»<sup>١٥</sup>.



### ٣- عقيدتنا في صفاته تعالى

و نعتقد ان من صفاته تعالى الشئوتية الحقيقية الكمالية التي تسمى بصفات «الجمال والكمال»، كالعلم و القدرة والفنى و الارادة والحياة، هي كلها عين ذاته ليست هي صفات زائدة عليها، و ليس وجودها الا وجود الذات، فقدرته من حيث الوجود حياته، و حياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حى، و حى من حيث هو قادر، لا اثنينية في صفته و وجودها و هكذا الحال في سائر صفاته الكمالية. نعم هي مختلفة في معانيها و مفاهيمها، لا في حقائقها و وجوداتها، لانه لو كانت مختلفة في الوجود و هي بحسب الفرض قديمة و واجبة كالذات للرم تعدد واجب الوجود و لانظمت الوحدة الحقيقية، و هذا ما يناهى عقيدة التوحيد (١).

(١) ولا يحفى عليك ان عدة من المتكلمين والمحدثين ذهبوا الى أن ذات الواجب لا يتصف بشيء من السمات والصفات لكونه بسيطاً محضاً واحدى الذات، و لاتصاف بالصفات المختلفة يوجب التكثر في الذات، و هو خلف في بساطته، و حمل هؤلاء جميع الاستمالات القرانية الدالة على صفاته تعالى على نوع من المحاز يدعو أن اتصاف ذاته في الكتاب بالعلم والحياة و نحوهما من باب ان نوع فعله تعالى يشبه فعل ذات له علم و حياة.

و في مقابل هؤلاء عدة أخرى من المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى متصف ببعض الصفات والسمات، و

صفاته زائدة على ذاته، بحكم مغايرة كل صفة مع الموصوف بها، وحيث ان الموصوف بها قديم و كان هذا الاتصاف من القديم فهذه الصفات كالموصوف واجبات و قدماء، و لذا اعتقدوا بالقدماء الثمانية في ناحية الذات و صفاته<sup>١</sup>.

و كلا الفريقين في خطأ واضح، فان لازم القول الاول هو خلو الذات في مرتبته عن الاوصاف الكمالية و هو عين الحد والمقص عليه، ولا يناسب مع اطلاقه و كونه غير محدود بعدد و نهاية، هذا مضافاً الى ما في حمل الاستعمالات الحقيقية القرآنية على المجاز، و مضافاً الى التصريح بخلافه في قوله تعالى 'قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياً ما تدعوا فله الاسماء الحسنی - الاسراء: ١١٠' و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها - الاعراف: ١٨٠'.

كما أن لازم القول الثاني هو تعدد الواجب و سلام الوحدة الذاتية كما أشار اليه المصنف في المتن، و تبطله أدلة وحدانية الواجب و بساطته، هذا مضافاً الى أن لازمه افتقار الذات الى الصفات الزائدة، و هو خلف في كونه غنياً مطلقاً و مضاف الى لزوم النقص و محدودية الذات، لانه حينئذ حال عن الصفات في مرتبة الذات، و هو أيضاً خلف في كونه كاملاً مطلقاً و غير محدود بعدد و نهاية.

فالحق هو ما صرح به في المتن من كون صفاته عين ذاته تعالى، و هو الذي نسب الى الحكماء و جملة من المتكلمين، و هو الذي يقتضيه الجمع بين الايات

١. احدى لذات و ناقصها هي الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام راجع شرح التجريد وشرح الدب الحادي عشر وبداية السبابة وغيرها



والروايات ففي عين كون صدق العالم والحي والقادر ونحوها عليه تعالى حقيقياً لا مجازياً، وبالعناية لا يكون مصداق الصفات الا ذاتاً واحداً بسيطاً<sup>۲</sup>. هذا كله من باب اثبات المقصود من ناحية ذكر التوالي الفاسدة للقولين المذكورين. ولكن يمكن الاستدلال على وجود الصفات وعينيتها مع الذات من طريق آخر، وهو أن ذلك مقتضى كون الواجب مطلق الكمال و صرفه اذكمال المطلق لا يشذ عنه كمال من الكمالات، و الا فهو حذف في كونه كل الكمال و صرفه، ولذا صرح العلامة الصباطيائي - قدس سره - بأن الحاجة والقيد لما كانا متعيينين عن الله تعالى فلا بد من أن يكون كل كمال له، عين ذاته لا خارجاً عنه، اد الكمال الخارجى لا يمكن تصويره الا بحاجة الذات اليه. و يكونه مقيداً لا مطلقاً<sup>۳</sup> كما أن الدليل على نفى الصفات الرائدة على الذات هو أيضاً ما ذكر، لان بعد ما عرفت ان ذاته تعالى كل الكمال و صرفه، الذى لا يشذ عنه كمال من الكمالات، يكون الكمالات عين ذاته لا خارجة عنه و الا فهو ليس بكل الكمال كما لا يخفى.

واليه يشير ما ذكره العلامة الحلى - قدس سره - في شرح النجريد حيث قال فى تعليل استحالة اتصاف الذات تعالى بالصفات الرائدة «لان وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر فى كونه قادراً الى صفة القدرة ولا فى كونه عالماً الى صفة العلم ولا غير

۲ كوهنمراد ص ۱۷۳

۳ اصول فلسفه ج ۵ ص ۱۸۵، و عبارته بالله الفارسيه هكذا: چون احتياج وحد ار خدا معنی است ناچار هر صفت كمالي كه دارد عين ذاتش خواهد بود نه خارج از او. بىرا كمال خارج از ذات بى احتياج و قيد سوت نميكرد.

ذلك من المعاني والاحوال»<sup>٤</sup>

ثم انه لا امتيعاش في صدق المفاهيم المختلفة على مصداق واحد بسيط من جميع الجهات فان هذا الصدق لا يختص بهذا المورد بل عندنا امور لا تكثر فيها بل هي بسيطة، و مع ذلك يطلق عليها المفاهيم المختلفة كاطلاق المعلوم و المقدور و الموجود على العتصورات الذهنية، مع أنه لا تكثر فيها بل هي بذاتها معلومة و مقدورة و موجودة لنا، فيمكن أن يكون البسيط مصداقاً للمعاهيم المختلفة فداته تعالى من حيث انه وجود، موجود، و من حيث انه مبدم للانكشاف عليه، علم، و لما كان مبدم الانكشاف عين ذاته، فهو عالم بذاته، وكذلك الحال في القدرة و غيرها من الصفات الذاتية الثبوتية.

ثم ان من اعتقد بزيادة الصفات على الذات هل يكون خارجاً عن زمرة المسلمين و حوزة الاسلام أم لا؟ صرح الاستاذ الشهيد المظهرى بأن التوحيد الصفاتى امر يحتاج الى تعمق زائد، فلذا وقع علماء الاشاعرة في الشرك الصفاتى، ولكنه حيث كان من الشرك الخفى، لا يوجب خروجهم عن حوزة الاسلام والمسلمين<sup>٥</sup>

و لعل وجهه انهم كانوا أيضاً من المجتنبين عن الشرك، و حيث لم يعلموا يلزم محتارهم في التوحيد الصفاتى فهو شرك معدور، لانهم اعتقدوا بالتوحيد ولكن اخطأوا في التطبيق. نعم من التفت الى لوازم قوله و مع ذلك اعتقد به فلا اشكال في كونه موحباً للخروج عن حوزة الاسلام والمسلمين، فافهم. هذا كله بالنسبة

٤. شرح التجرى ص ١٨٢

٥. جباليسى ص ٩٢-٩٣

وأما الصفات الثبوتية الاضافية كالحالقية والرازقية والتقدم والعلية فهي ترجع في حقيقتها الى صفة واحدة حقيقية وهي القيومية لمخلوقاته وهي صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات باعتبار اختلاف الالثار والملاحظات (٢).

الى الصفات الذاتية التي لا حاجة في انتزاعها الى أمر خارج عن الذات، وهذه الصفات تسمى بالصفات الثبوتية الحقيقية.

(٢) ولا يخفى عليك ان للصفات تفسيرات مختلفة: منها انها منقسمة الى الثبوتية والسلبية. والثبوتية منقسمة الى الحقيقية المحضة كالحياة او العلم بذاته، والاضافية المحضة كالحالقية والرازقية، والحقيقية المحضة لا يعتبر في مفهومها الاضافة، ولا تعرضها، ولا يتوقف تحققها، ولا ترتب الاثر عليها على شيء غير الذات، فهو حي سواء كان شيء آخر أم لا، وهو عالم بنفسه سواء كان شيء آخر أم لا، وهو قادر في نفسه سواء كان شيء آخر أم لا وهكذا، وهذه الصفات هي الصفات الحقيقية الثبوتية التي عرفت عينيتها مع الذات، والاضافية المحضة هي التي يكون مفهومها مفهوما اضافيا ويتوقف تحقق الصفة و ترتب الاثر على شيء آخر مضاف، كالرازقية والحالقية والتقدم والعية والوجود، لتقومها بالطرفين من الخالق والمخلوق والراق والمرروق وهكذا البواقي. فهذه الصفات معان اعتبارية انتزاعية لا حقايق عينية، اذ ليس في الخارج الا وجود الواجب و تعلق وجود المخلوق المحتاح في وجوده و بقائه و استكمال الية، وهو الذي عبر عنه المصنف بالقيومية لمخلوقاته، كما عبر عنه بعض آخر بالمدئية، قال المحقق اللاهيجي - قدس سره -: «فكما

أن ذاته تعالى علم باعتبار، و قدرة باعتبار، و ارادة باعتبار، كذلك تكون مبدئته للأشياء خالقية باعتبار، و رازقية باعتبار، و رحيمية باعتبار، و رحمانية باعتبار، الى غير ذلك من سائر الاضافات ولا اختلاف الا بحسب الاعتبار، فجميع الاضافات والاعتبارات ينتهي الى المبدئية المذكورة، و هذه المبدئية واحدة بحسب الاوقات والازمان المختلفة من الازل الى الابد. و اختلاف الاوقات و تجدها لا يوجب اختلاف تلك المبدئية و تجدها. لان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى ليست الا نسبة واحدة  
لا مكاني كه در او نور خداست

ماضي و مستقبل وحال كحاست<sup>٦</sup>

ثم ان المراد من القيومية هو التقويم الوجودي، لا مسألة التيام الوجودي فان الثاني من صفات الذات و مرادف بوجوب وجوده و التقويم الوجودي كما اوضحه العلامة الطباطبائي - قدس سره - في تعديته على الاسمار هو كونه بحيث يقوم به غيره من وجود او حيثية وجودية، فان الخلق و السررق و الحياة و البدم و المود و العرة و الهداية الى غير ذلك حيثيات وجودية في موضوعاتها من الوجودات الامكانية، و هي جميعا قائمة به تعالى مقاضة من عنده<sup>٧</sup>  
ثم ان الظاهر من كلام المصنف «فهي ترجع في حقيقتها الى صفة واحدة حقيقية و هي القيومية لمخوقاته و هي صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات - الح » ان القيومية صفة حقيقية لا امر اعتباري اضافي

٦ راجع كوهن مراد ص ١٢٧، غير ذلك من الكتب

٧. الاسفار: ج ٦ ص ١٢٥

ولعل مراده منها هي الاضافة الاشراقية و هي القيومية الحقيقية الطلية التي هي فعله تعالى، و بقية الكلام في محله.

وبالجملة فالصفات الثبوتية الاضافية كالحاقية والرازقية و غيرهما امور اعتبارية انتزاعية عن مقام الفعل بعد فرض تحقق الذات قبله، لا حقايق عينية فهي خارجة عن الصفات التي يبحث عن عييتها مع الذات أو ريادتها عليها، ولا كمال في نفس الاضافة حتى يكون فقدانها في الذات موحا لقصر الذات، اذ الكمالات حقايق عينية لا امور اعتبارية انتزاعية، بل الاضافات المذكورة تنتزع بعد قيومية المبدء المتعال لكل الاشياء و هي ليس الا بعد تمامية الذات وكماله، فهذه الاضافات متفرعة على كمال الذات لا أنها موجبة للكمال<sup>٨</sup>

و منها انها منقسمة الى الصفات الداتية والفعلية والاولى هي التي متعددة مع الذات. كالحياة والعلم بالذات، و ليست زمانية ولا حاجة في اتصاف الذات بها الى قرص أمر خارج عن الذات تعالى، والثانية هي التي منتزعة عن الفعل بعد صدوره، كالعلم الفعلي، فانه منتزع عن حضور المخلوق والمعلول عند خالقه العالم، و كانتزاع مفهوم الابداع اذا لاحظنا وجوداً امكانياً غير مسوق بمادة ولا مثال سابق، و مفهوم الخلق اذا لاحظنا وجوداً امكانياً ذا مادة مسوقاً بالعدم، و مفهوم الرزق اذا لاحظنا وجوداً امكانياً يحتاج اليه موجود آخر في بقائه و استكماله فهذه الصفات، صفات الافعال و متوقفة على وجود أمر آخر وراء ذاته تعالى، و زمانية باعتبار طرفها الزماني و هي المخلوقات والمرزوقات

واما الصفات السلبية التي تسمى بصفات «الجلال»، فهي ترجع جميعها الى سلب واحد وهو سلب الامكان عنه، فان سلب الامكان لازمه بل معناه سلب الجسميه والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة وما الى ذلك بل سلب كل نقص (٣) - ثم ان مرجع سلب الامكان فسي الحقيقة الى وجوب الوجود، و وجوب الوجود من الصفات الثبوتية و غيرهما، والتعصيل يطلب من مطانه<sup>٩</sup>

(٣) لما عرفت من انه تعالى صرف الوجود و كنه المعسر عنه بواجب الوجود، اد مع قرص كونه واجب الوجود يستحيل أن يكون ممكن الوجود والا لزم الخف في وجوب وجوده، فالواجب مقتض لسلب الامكان عنه، وهذا السلب الوحيد مساوق لجميع سبب النقائص عنه، لان كل نقص من ناحية الامكان لا الوجود، فادا لم يكن للامكان فيه تعالى سبيل في أي جهة من الجهات فكل نقص مسلوب عنه تعالى سلب الامكان عنه، فكماله الوجودي الذي لا يكون له نهاية و حد يصحح سلب جميع النقائص عنه تعالى<sup>١٠</sup>.

ثم ان سلب الجسميه والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة ونحوها بسلب الامكان عنه واضح، لان هذه المذكورات من خواص التركيب و عوارضه، اد المادة والصورة والجنس والفصل لا تكون بدون التركيب كما ان الحركة والسكون والثقل والخفة من احوال الجسم و عوارضه، و حيث عرفت ان الواجب تعالى غير محدود بقيد و حد و شيء من الاشياء، و غير محتاج الى شيء بل هو صرف الوجود والكمال والفنى، فلا يكون مركبا

٩ راجع بداية الحكمة ص ٢٥٣ و تعليقاتها ص ٤٤٩.

١٠ راجع الاسد ج ٦ ص ١٢٢.

الكمالية (٤)، فترجع الصفات الجلالية «السلبية» آخر الامر الى الصفات

من الاحراء الخارجية المعبر عنها بالمادة والصورة، ولا من الاجزاء الذهنية المعبر عنها بالجبر والفصل، و الا لزم الخلف في صرفيته. و لزم الحاجة الى الاجزاء، و لزم توقف الواجب في وجوده على اجزائه ضرورة تقدم الجبر على الكل في الوجود، و هو مع وجوب وجوده و ضرورته له محال فهذه الصفات امور لا يمكن الا في السلبات الممكنة فاد سلب الامكان عنه تعالى سلبت هذه الصفات عنه تعالى بالضرورة. اما لان هذه الامور من بوازم بعض اصناف السلبات الممكنة بداهة انتفاء الاحص يا انتفاء الاعم، او لان كل نقص من النقائص المذكورة عين السلبات الامكانية، فطبيعي الممكن متعدد مع هذه النقائص فادا تعلق السلب به كان معناه سلب جميع افراده و منها هذه النواقص لا انها منتفية بالملازمة كما اشار اليه المصنف بالاضراب حيث قال «بل معناه سلب الحسمية والصورة» الخ.

(٤) اد سلب الامكان عنه نأى معنى كان سواء اريد به الامكان الماهوى او الامكان العقري والوجودى، يرجع الى ان الوجود ضرورى الثبوت له بحيث لا يحتاج الى شىء من الاثياء بل مستقل بنفسه و ذاته، كما ان سلب النقص والحاجة عنه بقولنا انه ليس بحاهل اوليس بعاجز او ليس بمركب و نحوها يرجع الى ايجاب الكمال و اثباته، لان النقص والحاجة فى قوة سلب الكمال، فسلب النقص راجع الى سلب سلب الكمال و هو ايجاب الكمال، فمعنى أنه ليس بحاهل سلب سلب العلم ومعناه

الكماليه «الثبوتية»، والله تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر قسي ذاته المقسمة ولا تركيب في حقيقته الواحد الصمد (٥).

ايجاب العلم<sup>١١</sup>

وبالجملة فهو تعالى حقيقة مطلقة مستقلة غير متناهية واجبة الذات من جميع الجهات، بحيث لا يشد عنه كمال من الكمالات، بل هو واجدها بالفعل من دور حاجة الى الغير، ولا مبيد لاماكان والقوة و لوازمهما اليه فهو واجب بالذات لذاته.

(٥) اشارة الى ما في سورة التوحيد. والعجب كل العجب من افادة السورة المباركة التوحيد يمراته المختلفة من التوحيد الداتي والصفاتى بل الافعالى بموجب كلامه مع حسن بيانه واعبار اسلوبه.

ولقد اجاد وافاد العلامة الضباطى - قدس سره - حيث قال «والايتان تصمانه تعالى بصفة الدات وصفة الفعل جميعا فقوله «الله احدى يصفه بالاحدية التى هى عين الدات، و قوله «الله الصمد» يصفه بانتهاء كل شيء اليه و هو من صفات الفعل. اذ الصمد هو السيد المصمود اليه، أى المقصود فى الحوائج على الاطلاق، والايتان الكريمتان الاخريان اعنى: «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احدى» تنفيان عنه تعالى ان يلد شيئا بتجزيه فى نفسه، فيفصل عنه شيء من سنده بأى معنى اريد من الانفصال والاشتقاق، كما يقول به النصارى فى المسيح عليه السلام انه ابن الله، و كما يقول الوثنية فى بعض الهتهم أنهم ابناء الله سبحانه، و تنفيان عنه أن يكون متولداً من شيء آخر و مشتقاً منه بأى معنى



أريد من الاشتقاق كما يقول الوثنية، ففي الهتهم من هو اله أبو اله، و من هو الهة أم اله، و من هو اله ابن اله. و تنقيان، أن يكون له كفو يعدله في ذاته أو في فعله و هو الایجاد والتدبير<sup>١٢</sup>

ولقد زاد أيضا بأن الذي يبيحه القرآن الكريم من معنى التوحيد أول خطوة حظيت في تعليم هذه الحقيقة من المعرفة، غير أن أهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين ثم الذين يلونهم، اهمسوا هذا البحث الشريف فهدموا جوامع الحديث و كتب التفسير المأثورة منهم لا ترى فيها أثرا من هذه الحقيقة لا ببيان شارح ولا بسلوك استدلالى، ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها الا ما ورد في كلام الامام علي بن ابي طالب عليه افضل الصلاة والسلام خاصة، فان كلامه هو الفاتح لها بها والرافع لسترها و حجابها علي أهدي سبيل و أوضح طريق من المرهان، ثم ما وقع في كلام الفلاسفة الاسلاميين بعد الالف الهجرى، وقد صرحوا بأنهم استفادوه من كلامه<sup>١٣</sup>

و يشهد لما ذكره ما رواه في «نور الثقلين» عن الكافي عن محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد قال سئل علي بن الحسين صلوات الله عليه عن التوحيد فقال: ان الله عز وجل علم انه يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون، فأنزل الله تعالى قل هو الله أحد والايات من اول سورة الحديد الى قوله «عليه بذات الصدور» فمن رام وراء ذلك فقد هلك<sup>١٤</sup>.

١٢. لميراث، ج ٢٥ ص ٥٤٥.

١٣. لميراث، ج ٦ ص ١٥٩.

١٤. نو لنيل، ج ٥ ص ٢٥٦ ح ٤٤.

ولا ينقضى العجب من قول من يذهب الى رجوع الصفات الثبوتية الى الصفات السلبية لما هن عليه ان يفهم كيف ان صفاته عين ذاته فتحيل ان الصفات الثبوتية ترجع الى السلب ليضمن الى القول بوحدة الذات و عدم تكثرها، فوقع بما هو اسوء اذ جعل الذات التي هي عين الوجود و محض الوجود والعاقبة لكل نقص وجهة امكان، جعلها عين لعدم و محض السلب - اعاذنا الله من شطحات الاوهام و زلات الاقلام - (٦).

(٦) و جعلها عين العدم و محضه، فاسد و واضح البطلان، اذ العدم ليس بشيء ولا شيء له حتى يعطى شيئ الى غيره، و حيث ان كل كمال امر وجودي وينتهي اليه تعالى، علم انه محض الوجود و عينه، اذ معطى الشيء لا يكون فاقداً له بل لا يخلطه العدم ولا يشوبه العدم، لانه كما عرفت في أدلة اثبات المبدء صرف الوجود و كمال الوجود من دون ان يكون له حد و قيد و شرط. و هذا من حصيصة واجب الوجود، اذ غيره ايا ما كان، محدود بحد و قيد. و بمباراة اخرى مركب من ايس و ليس و ايجاب و سلب كالانسان، فانه انسان و ليس بممك و جن مثلاً في حاق وجوده، فانه محدود في وجوده و ليس بمطلق فيه، وهكذا غيره من ساير المعكيات و لذا قلنا مراراً ان واجب الوجود لا يشد عنه كمال من الكمالات فهو محض الكمال و عينه و صرف الكمال ولا سبيل للعدم الى ذاته.

ولا يناق في مذكر، حمل الصفات السلبية عليه تعالى ككونه ليس بجسم، لما مر من انها ترجع الى سلب السلب، و هو ايجاب الكمال، اذ لا سبيل للسلب المحض و مفهوم العدم المطلق الى صاحة قدمه، فالسلب لا بد ان يكون اضافياً، و مرجع السلب الاضافي الى نفي النقائص. والنقائص هي امور وجودية مشوبة بحدود عدمية، و سلب الحدود العدمية يرجع الى اثبات الاطلاق

كما لا ينقضى العجب من قول من يذهب الى ان صفاته الثبوتية زائدة على ذاته فعال بتعدد القدماء و وجود الشركاء لواجب الوجود، او قال بتركيبه تعالى عن ذلك، قال مولانا امير المؤمنين و سيد الموحدين عليه السلام: «و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزاه، و من جزاه فقد جهله... - نهج البلاغة، الخطبة الاولى» (٧).

الوجودى، و هو غير الكمال و محضه. و بقية الكلام فى محله<sup>١٥</sup>.

(٧) لقد اجاد فى توضيح فقرات الخلطة ابن ميثم البحراني حيث قال: «اما قوله: «الشهادة كل صفة انها غير الموصوف» وبالعكس فهو توطئة الاستدلال ببيان المقارنة بين الصفة والموصوف، والمراد بالشهادة هيئنا شهادة العدل فان حال الصفة تشهد بحاجتها الى الموصوف و عدم قيامها بدونه، و حال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة والقيام بالذات بدونها، فلا تكون الصفة نفس الموصوف. و اما قوله «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه» فهو ظاهر، لانه لما قرر كون الصفة مقارنة للموصوف لزم ان تكون زائدة على الذات، غير منفكة عنها، فلم من وصفه بها أن تكون مقارنة لها و ان كانت تلك المقارنة على وجه لا يستدعى زماناً ولا مكاناً و اما قوله «ومن قرنه فقد ثناه»، فلان من قرنه بشيء من الصفات فقد اعتبر فى مفهومه امرين: احدهما الذات، والاخر الصفة. فكان واجب الوجود عبارة عن شيئين أو أشياء، فكانت فيه كثرة، و حينئذ ينتج هذا

التركيب ان من وصف الله سبحانه فقد ثناه. و اما قوله «و من ثناه فقد جراه» فظاهر انه اذا كانت الدات عبارة عن مجموع امور كانت تلك الامور اجراء لتلك الكثرة من حيث اسمها تلك الكثرة و هي مبادئ لها، و ضم هذه المقدمة الى نتيجة التركيب الاول ينتج ان من وصف الله سبحانه فقد جراه، و اما قوله «و من جزاه فقد جهله» فلان كل ذي جزء فهو يفتقر الى جزء، و جرنه غيره، فكل ذي جزء فهو مفتقر الى غيره، والمفتقر الى الغير ممكن فالمتصور في الحقيقة لامر هو ممكن الوجود لا الواجب الوجود بداته، فيكون اذن جاهلا به. و ضم هذه المقدمة الى نتيجة ما قبلها ينتج ان من وصف الله سبحانه فقد جهله و حينئذ يتبين المطلوب و هو ان كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه اد الاخلاص له والجهل به مما لا يجتمعان، و اذا كان الاخلاص متافيا للجهل به الذي هو لازم لاثبات الصفة له، كان اذن متافيا لاثبات الصفة له، لان معاندة اللازم تستلزم معاندة الملزوم و اد بطل ان يكون الاخلاص في اثبات الصفة له، تثبت انه في نفى الصفة عنه، الى ان قال: و ذلك هو التوحيد المطلق والاخلاص المحقق الذي هو نهاية العرفان و غاية سعي المعارف من كل حركة حسية و عقلية»<sup>١٦</sup>.

ثم ان هيئتنا سؤالا و هو ان مقتضى كلام الامام علي بن ابيطالب عليه السلام هو انه تعالى لا يوصف بشيء من الصفات فكيف يجتمع هذا مع توصيفه بالاوصاف المشهورة كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرها؟

يمكن الجواب عنه بأن مقتضى الجمع بين قوله المذكور و بين قوله عليه السلام في صدر هذه الخطبة في توصيفه تعالى «الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت محدود ولا اجل محدود» هو أن له صفة غير محدود و حيث أن غير المحدود لا يتكرر ولا يتثنى، فصفتة متحدة مع ذاته التي تكون غير محدود، و عليه يرجع اثبات الصفة الى الصفة المتحدة مع الذات، كما أن النفي يرجع الى الصفات المحدودة الزائدة على الذات فلا منافاة<sup>١٧</sup>. هذا مضافاً الى كثرة توصيفه في الكتب الالهية والسنن القطعية بالاوصاف المشهورة ولا بد من ثم هنا جواب آخر اغضنا عنه واحلناه الى مقام اخر فراجع.

### دفع شبهات

ان الماديين ذهبوا الى مقالة سخيفة و هي انكار المبدء المتعال مع ان هذه السخيفة لا يساعدها دليل عقلي ولا دليل عقلائي، بل يدلل على خلافها ولا بأس بالاشارة اليها والجواب عنها هنا<sup>١٨</sup>.

ولا يخفى عليك انهم ذهبوا الى ما ذهبوا اما فراراً من التكليف فان الاعتقاد بالمبدء والمعاد يحدد الحرية الحمقاء مع ان التحديد الالهي يوجب الحرية الحقيقية ولكنهم يطلبون الراحة و عدم المسؤولية و اشباع الالهواء والميول النفسانية، و يزعمون ان الحرية في اطلاق النفس في هذه الامور، و اما اشترازاً من عمل

١٧ راجع حياي بيني: ص ٥٦.

١٨ راجع كتب فسطاء و كتاب «آمورش عقائده و غيره» من الكتب.

بعض الداعين الى الدين كارباب الكنيسة في عهد رنسانس، مع ان العمل سيما عن بعض الداعين لا يلزم بطلان الدعوى و اما من جهة أو هام و شبهات مع أنهم لو رجعوا فيها الى علماء الدين لما بقي لهم فيها شبهة. ولكسهم لم يرجعوا عباداً أو غروراً، أو رجعوا الى من لم يكن أهلاً لذلك « فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعمون — العمل: ٤٣ » و كيف كان فمن جملة شبهاتهم — أنهم يقولون كيف يمكن أن نعتقد بما لا يكون قابلاً للادراك الحسى مع أنه لا دليل على حصر الوجود في المحسوس بالادراكات الحسية كالسمع والبصر والشم والذائق واللامسة، لوجود أشياء من الماديات فضلاً عن المجردات لا تدرك بتلك الادراكات، كبعض الاصوات التي لا تدرك الا بآثارها. مثل الامواج فوق الصوتية أو دونها التي لا نقدر على سماعها، والانوار التي لا تحس الا بآثارها كالاشعة غير المرئية مما يكون قبل اللون الاحمر و دونه، أو بعد البنفسجي و فوقه، هذا مضاف الى النفس و افعالها من الادراك والتصور و صفاتها و احوالها من الخوف والرجاء والمحبة والعداوة والارادة والترديد واليقين والظن والحرن والفرح والاقبال والادبار وغير ذلك مما نجد ما في أنفسنا ولا يمكن ادراكها بالادراكات الحسية ولا تعلم بها في غير أنفسنا الا بآثارها.

ومن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون أن الاعتقاد بالمبدء ناش عن الوهم لا البرهان، فإن الموحدين لمسا رأوا بعض الحوادث ولم يعرفوا عللها الطبيعية اعتقدوا بأنها من ناحية الله، ولذا كلما كشفت العلل الطبيعية صار هذا الاعتقاد ضعيفاً مع أنه فاسد، لان كثيراً من المعتقدين في غير التاريخ لا سيما في عصرنا هذا، من العالمين بأسرار الطبيعة في الجملة، ومع ذلك اعتقدوا

بالمبدء المتعال. وازدادوا في الايمان والاعتقاد بازدياد كشف العلل المذكورة. فالاعتقاد بالمبدء ليس ناشياً عن الجهل بالاسباب والعوامل، بل ناش عن النظم المشاهد في العالم أو الامكان الذي لا يشد عنه شيء مما سوى الله، سواء عرفت الاسباب أو لم تعرف، بل كلما اردادت المعرفة بها زادت بهم ايماناً، ولا وجه لنسبة استناد الايمان الى الوهم في جميع المعتقدين والموحدين، ولو سلم ذلك في شذوثة من المعتقدين فلا يصح بصحة الاعتقاد بالمبدء بعد كونه مبتتياً على اصول اصيلة عقلية، أو عقلانية في جملهم.

و من جملة شبهاتهم: أنهم يقولون ان مقتضى كلية اصل العلية هو ان يكون للمبدء أيضاً علة اخرى، مع أن المعتقدين بالمبدء يجعلونه العلة الاولى و ينقضون بقولهم ذلك، كلية الاصل المذكور، لتوقف العلية عندهم على المبدء. ومع عدم كلية الاصل المذكور لا مجال للالتزام بانتفاء العلل والمعلولات الى الواجب، لجواز توقف العلية على غيره أيضاً بعد عدم كلية الاصل المذكور، ولكنهم لم يتأملوا فيما ذكره الموحدون، والا لم يقعوا في هذه الشبهة، فان الموحدين لا يقولون بأن كل شيء يحتاج الى علة حتى يلزم ذلك، بل يقولون ان كل معلول يحتاج الى علة. و من المعلوم ان المبدء الواجب الوجود ليس بمعلول فهو غير مشمول للاصل المذكور، فلا يلزم من القول بكون المبدء المتعال هو العلة الاولى للاشياء، نقض، للاصل المذكور كما لا يخفى.

ومن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون ان ما ينتهي اليه الكشفيات الجديدة في العلم الكيمياء أن مقدار المادة ووزنها ثابتة ولا يزداد عليه في التبدلات والتحولات ولا

ينقص، فلا يوجد شيء من العدم ولا يعدم شيء رأساً بعد وجوده، و عليه فلا حاجة الى سبب خارجي مع أن الموحدين اعتقدوا بأن الاشياء مخلوقة من العدم. و اجيب عنه بأن قانون بقاء المادة على فرض صحته<sup>١٩</sup> أصل علمي و تجريبي، فلا يعم بالنسبة الى غير مورد التجربة من السابق واللاحق، فلا يمكن به حل مسألة فلسفية، و هي أن المادة هل تكون أزلية و أبدية أم لا. بل يحتاج فيه الى العلوم العقلية. هذا مضافاً الى أن ثبات مقدار المادة والطاقة في التحولات والتغيرات لا يستلزم غناءها عن العلة بعد وجود ملاك الحاجة فيها و هو الامكان وافتقارها الوجودي و هو أمر يدوم بدوامها، فالمادة محبوبة و باقية بادنه تعالى فهي محتاجة اليه تعالى في حدوثها و بقائها.

هذا مضاف الى تعدد الحياة والشعور و نحوهما في كل لحظة مع أنها ليست من قبيل المادة والطاقة حتى ينافى اريدوها أو نقصانها مع أصل بقاء المادة والطاقة.

ثم ان الحلق باعتقاد الموحدين ليس ناشئاً عن العدم، اذ العدم فقد، والفاقد لا يعطي شيئاً بل هو ناش من ايجاده تعالى و هو عين الوجود

ومن جملة شبهاتهم أنهم يقولون على قاعدة تطور الانواع و خروج بعضها من بعض: ان كل نوع متولد من نوع اخر، فالانسان متولد من الحيوان كما يشهد الاثار الحفرية على أنه متولد من القرودة، مع أن الالهيين اعتقدوا بان الله خلق كل واحد من الانواع عليحدة

و اجيب عنه: بأن فرضية التطور على فرض صحتها



في مورد لا دليل على عمومها و شمولها، لان التجربة لا تقدر على اثبات القاعدة والقانون من دون ضمنية المراهين والعلوم النقلية، فدعوى تطور كل نوع من نوع آخر بمجرد تجربة تولد نوع من نوع، لا دليل عليها. هذا مضافاً الى ان المكشوف بالاثار الحفرية هو التكامل والتطور في ناحية من النواحي كالأعضاء او الصفات في نوع، لا تولد نوع من نوع، فاستتاج تبدل النوع مما يحاوره من النوع الاكمل من الاثار الحفرية وهم وغلط، و لذلك قال العلامة الطباطبائي - قدس سره - «ولم يثمر هذا الفحص والبحث على عذارته و طول زمانه على فرد نوع كامل متولد من فرد نوع اخر على ان يقف على نفس التولد دون الفرد، والفرد وما وجد منها شاهداً على التعبير التدريجي فانما هو تعبير في نوع واحد بالانتقال من صفة لها الى صفة اخرى لا يخرج بذلك عن نوعيته»<sup>٢٠</sup>

و قال في موضع آخر: «ان التجارب لم يتناول فرداً من افراد هذه الانواع تحول الى فرد من نوع آخر كقردة الى انسان، و انما يتناول بعض هذه الانواع من حيث خواصها و لوازمها و اعراضها - الى ان قال: فالحقيقة التي يشير اليها القرآن الكريم من كون الانسان نوعاً موصولاً عن سائر الانواع غير معارضة بشيء علمي»<sup>٢١</sup> والاصعب منه هو دعوى مافاة قاعدة تطور الانواع للاعتقاد بالمبدء المتعال، فان التطور والتكامل على فرض صحته في الانواع يكون بنفسه آية لوجود المبدء المتعال لانه يحتوى نظاماً و انسجماً خاصاً لا يمكن أن

٢٠ الميراث ج ١٦ ص ٢٧٢

٢١ الميراث ج ٤ ص ١٥٤.

يتحقق بدون وجود ناظم حكيم ذي شعور.  
هذا مضاف الى ان النظام المتطور أيضا من  
الممكنات التي يستحيل أن تكون موجودة بدون الانتهاء  
الى الواجب المثالي، و يشهد له أن كثيرا من المعتقدين  
بفرضية تطور الانواع كانوا من المعتقدين بالله تعالى.  
و من جملة شبهاتهم: أنهم يقولون بأن المادة ازلية  
و ابدية وباصطلاح الموحدين هي واجب الوجود، فلا  
حاجة الى سبب و علة خارجية.  
و اجيب عن ذلك:

اولا: بأن الدليل التجريبي الذي لا يحكى الا عن  
موارد التجربة لا يقدر على حل المسألة الفلسفية و هي  
أن المادة هل تكون ازلية و ابدية أم لا، لان السابق  
واللاحق خارجان عن دائرة التجربة و حيطتهما.  
و ثانيا: ان الثابت في العلوم الطبيعية هو امكان  
تبديل العناصر الاولى السميطة باصطلاح القوم بمصرها  
الى بعض كتحويل اليورانيوم الى عنصر الراديوم و منه  
الى المصاصر، أو تبديل المادة الى الطاقة والطاقة الى  
المادة، و ثبت أيضا أن من الممكن أن يتحول بعض  
اجزاء الذرة الى جزء آخر كتحويل بروتون أثناء عملية  
الذرة الى نيوترون و بالعكس<sup>٢٢</sup> و هو أحسن شاهد على  
أن العناصر بل المادة والطاقة بما هي عناصر و مادة و  
طاقة لا تكون ذاتيا، و الا فلم تتخلف. فهذه بالنسبة الى  
المادة عوارض و حيث ان لكل صفة عارضة، علة  
خارجية، فلهذه العناصر والمادة والطاقة علة خارجية،  
فيما أن ذات المادة في كونها عناصر أو مادة او طاقة  
تحتاج الى سبب خارجي، فحديث غناء المادة عن العلة

كذب محض<sup>٢٣</sup>.

و ثالثاً؛ ان خواص الواجب الوجود من كونه عين الفعلية فلا سبيل للقوة والاستعداد والامكان اليه، و من كونه بسيطاً مطلقاً فلا محال لتوهم الاجزاء الخارجية والذهنية كالجنس والفصل له، و من كونه غير مشوب بالعدم فهذا لا يمكن فرض عدمه لا في السابق ولا في اللاحق، و غير ذلك من خواصه لا توجد في المادة حتى تكون باصطلاح الموحدين واجب الوجود، فان المادة امكانات لا فعليات و من شواهد هو التبدل والتحول الدائم فيها فهي قبل التحول الى شيء تكون بالنسبة اليه امكان استمدادي، ولا تكون هو بالفعل، و انما صارت هو بعد اجتماع الشرائط والاسباب، و حيث ان القوة فقدان الفعلية فلا تجتمع قوة الشيء مع فعليته في ان واحد، فالمادة التي تكون قابلة للتحول لا تخلو عن القوة والاستعداد في حال من الاحوال.

وهكذا ان المادة مركبة، سواء كانت العناصر الاولى اربعة كما عن الاقدمين من اليونانيين، كالماء والهواء والتراب والنار، او سبعة باضافة الكسريت والرثيق والملح كما عن بعض آخر غيرهم، او ازيد الى ان بلغت الى اثنين و تسعين (٩٢) ذرة (اتم) كما انتهى اليه الميزياء الحديثة في اليورانيوم وهو اثقل العناصر المستكشفة الى الان، فرقمه الذري (٩٢) بمعنى ان نواته المركزية تشتمل على ٩٢ وحدة من وحدات الشحنة الموجبة، و يحيط بها ما يحاثل هذا العدد من الالكترونات، أي من وحدات الشحنة السالبة<sup>٢٤</sup>

٢٣ راجع فلسفتنا ص ١٥٥.

٢٤ راجع فلسفتنا ص ٣١٩-٣١٢.

هذا مضافاً الى أن نفس الذرة (اتم) أيضاً مركب، لانها لا تحلو عن الجهات الست، وما لا تحلو عن الجهات الست، ذو أبعاد و مركب، و ان لم يمكن تجزئتها بالالات والادوات المملولة، و تسميتها بالحزء البسيط الذى لا يتجزأ، او الجوهر الفرد، مسامحة فى الحقيقة و لعلها باعتبار الادوات الميسورة فالمادة ايما صغرت لاتخو عن التركيب مطلقاً، و من المعلوم ان كل مركب محتاج الى اجزائه و الى مؤلف تلك الاجزاء، والواجب على من كل حاجة.

على أن كل جزء من اجزاء المركب مقدم عليه فى الوجود، اذ المركب يتوقف على اجزائه فى الوجود توقف الكل عليها. فالمركب يوجد بعد وجود اجزائه و ليس له قبل وجود تلك الاجزاء وجود. مع أن الواجب تعالى ليس بمركب ولا مسبوق بالعدم، كما أنه ليس بمحدود و بالحملة اوصاف المادة تعابير مع اوصاف الواجب فلا تليق بأن تسمى واجب الوجود.

و رايما! بأن المادة اذا كانت استعداداً لقبول التطورات و ليست بعمليات، فسبب سيورة القوة الى الفعلية، اما عدم، و هو كما ترى، اذ العدم الذى هو لا شيء، لا يصلح للتأثير و اما هو نفسها، و هو أيضاً فاسد لانها فى حال كونها قوة فاقدة الفعليات، و يستحيل أن يحتمع قوة الاشياء مع فعليتها فى حال واحد فانحصر الامر الى أن السبب هو غير المادة و هو الله تعالى.

و حامساً: ان ملاك الحاجة الى العلة موجودة فى المادة أيضاً، فانها ممكنة الروال، اذ لا يلزم من فصر عدمها محال، و كل مالا يلزم من فرض عدمه محال فهو ممكن الروال، ومن المعلوم أن الشيء الذى يمكن زواله

ليس بواجب، بل هو ممكن من الممكنات التي تحتاج في وجودها إلى الواجب تعالى

«دلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء قاعبدوه و هو على كل شيء وكيل - الانعام ١٠٢».

و بما ذكر يظهر أيضا مخافة ما ذهب اليه الماركسية، فان فرضياتهم مبتنية على اصول مخدوشة من ضعف بعضها، كإزلية المادة و لقد اجاد في بيان و هو تلك الاصول، الشهيد الصدر - مدرس سره - في «مستند» فلا دليل للماديين الا الوهم و الخرص، كما نص عليه في قوله عروجي «و قالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يطنون» الحاثية ٢٤»



## ٤- عقيدتنا بالعدل

و نعتقد أن من صفاته تعالى الثبوتية الكمالية انه عادل غير ظالم فلا يجور في قصائه ولا يحيف في حكمه يثيب المطيعين و له أن يحازي العاصين ولا يكلف عباده مالا يطيقون، ولا يعاقبهم زيادة على ما يستحقون و نعتقد أنه سبحانه لا يترك الحسن عند عدم المزاخمة، ولا يعمل القبيح لانه تعالى قادر على فعل الحسن و ترك القبيح مع فرض علمه بحسن الحسن، و قبح القبيح، و غناه عن ترك الحسن و عن فعل القبيح فلا الحسن يتضرر بفعله حتى يحتاج الى تركه، ولا القبيح يعتقر اليه حتى يفعله.

و هو مع كل ذلك حكيم، لا بد أن يكون فعله مطابق للعكمة، و على حسب النظام الاكمل، فلو كان يفعل الظلم والقبح - تعالى عن ذلك - فان الامر في ذلك لا يخلو عن أربع صور:

- ١- أن يكون جاهلا بالامر فلا يدري انه قبيح.
- ٢- أن يكون عالما به، و لكنه مجبور على فعله و عاجز عن تركه.
- ٣- أن يكون عالما به و غير مجبور عليه، و لكنه محتاج الى فعله.
- ٤- أن يكون عالما به و غير مجبور عليه، و لا يحتاج اليه، فينحصر في أن يكون فعله له تشبها و عتبا و لهوا و كل هذه الصور محال على الله تعالى، و تستلزم النقص فيه، و هو محض الكمال فيجب أن نحكم انه منزّه عن الظلم و فعل ما هو قبيح(١).

(١) يقع الكلام في مقامات:

الاول: في ان المعدل صفة فعل أو صفة ذات، و الطاهر من عبارة المصنّف انه صفة ذاته تعالى لعمد من الصفات الثبوتية في صدر الفصل الاول من الالهيات، و

لتصريحه ها ايض بأنه من الصفات الثبوتية الكمالية  
و من المعلوم أن الصفات الفعلية منتزعة عن مقام  
المعل، و خارجة عن الذات. و متأخرة عنه، فلا يمكن أن  
تكون من الصفات الثبوتية الكمالية، فلم أن يكون العدل  
عنده وصفا للذات، حتى يمكن أن يكون من الصفات  
الثبوتية الكمالية.

ولكنه ممنوع، لأن العدل الذي هو صد العظيم محل  
الكلام، و هو صفة الفعل لا صفة الذات، فانه بمعنى  
«اعطاء كل ذي حق حقه» وأما العدل بمعنى تناسب  
الاجراء واستوائها واعتدالها، فهو مضاف الى أنه خارج  
عن محل الكلام، لا يليق بعنايه تعالى، فانه من اوصاف  
المركبات، و عليه فاللزام جعل العدل من صفات الفعل  
كما ذهب اليه الاكابر، منهم العلامة - قدس الله روحه -  
حيث قال: والمراد بالعدل هو تربيته الباري تعالى عن  
فعل القسح و الاحلال بالواجب<sup>١</sup>

نعم يكون مشأه كماله الذاتي. كساير صفاته الفعلية.  
و اليه يؤول ما حكى عن المحقق اللاهيجي من أن المراد  
من العدل هو اتصاف ذات الواجب تعالى بفعل حسن و  
جميل، و تربيته عن الظلم و القبيح، و بالحيلة فكما أن  
التوحيد كمال الواجب في ذاته و صفاته، كذلك العدل  
كمال الواجب في أفعاله<sup>٢</sup>.

و مما ذكر في العدل من أنه صفة فعله لا صفة ذاته  
تعالى. يظهر أن الحكمة بقاءً على أنها بمعنى اتقان  
الفعل و استعكاه. أيضاً من صفات الفعل، باعتبار  
اشتماله على المصلحة. فهو تعالى حكيم في أفعاله نعم

١. شرح لباب المحقق عشرة: سميت العدل.

٢. سرمايه ايمان: ص ٥٩، ٥٧.



نمها من صفات الدواب بناءً على أن المراد منها هو، لعدم  
و المعرفة بالأشياء و مواضعها اللانتهية<sup>٣</sup> بها.

الثاني في استحقاق المثوبة و العقاب ولا يحصى  
أن الطاهر من المصنّف هو أن الأثية على الطاعات  
مقتضى العدل، و الإحلال بها ظلم، بخلاف محاربة  
العاصين فإنه عبر فيه بقوله. وله أن يجازى العاصين،  
و ذلك لما هو المسلم عندهم من أن ترك عقاب العاصي  
جائز، لأنه من حق المعاقب و المجازي.

و فيه أولاً أن الأثية على الطاعات من باب الفضل  
دور الاستحقاق، إذ العبد و عمله كإن لمولاه، فلا يملك  
شيئاً حتى يستحق به الثواب، اللهم إلا أن يقال: بأن  
الله سبحانه و تعالى، اعثر من باب الفضل عمل العباد  
ملكاً لهم، ثم بعد فرض مالكيّتهم لعملهم، جعل ما يشي بهم  
في مقابل عملهم، أجراً له، و القرآن على بتعبير الأجر  
على ما أعطاه الله تعالى في مقابل الأعمال الصالحة، وقد  
قال الله تعالى: «ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم و  
أموالهم بأن لهم الجنة - الثوبة: ١١٣» فبعد التفضل  
المذكور و اعتبار مالكيّتهم يستحقون الثواب بالاطاعة،  
و بقية الكلام في محله<sup>٤</sup>.

و ثانياً. ان ترك عقاب العاصين في الجملة لا كلام  
فيه، لأنه من باب الفصل و العفو، و أما بالجملة فلا،  
لاستلزامه لعوية التشريع و التقنين، و ترتيب الجزاء  
على العمل فتأمل<sup>٥</sup> و لتضييع حقوق الناس بعضهم على  
بعض.

الثالث: في معنى العدل و لا يحفى عليك أن العدل

٣ راجع أبواب الهدى ص ١١٢ شرح التجريد ص ١٨٥.

٤ راجع تعليقه المحقق الأصمعي على الكفاية ج ١ ص ٣٣١.

٥ راجع تفسير الميزان ج ١٥ ص ٣٥٦.

في الامور كما في العصياح العنير هو القصد فيها و هو خلاف الجور. و يقرب منه معناه المعروف من أن العدل هو اعطاء كل ذي حق حقه. و ظاهره هو اختصاصه بما اذا كان في البين حق. و الا فلا مورد له، فاعطاء الفضل و الانعام. مع تفصيل بعض على بعض، لا ينافي العدالة ولا يكون ظلم، اذ الدين أنعم عليهم لا حق لهم في التسوية حتى يكون التبعيض يسهم منافياً للعدالة، نعم لا بد أن يكون التفصيل و التبعيض لحكمة و مصلحة. و هو أمر آخر، فادا كان ذلك لمصلحة فلا ينافي الحكمة أيضاً، فالتسوية بين الناس من دور استحقاق التسوية ليست بعدل، كما أن التسوية في حلقة الموجودات، من دور اشتغالها على المصلحة ليست بحكمة. و بالجملة فالعدل هو اعطاء كل ذي حق حقه، و الحكمة هو وضع الشيء في محله، و النسبة بينهما هو العموم و الخصوص مطلقاً، فان الحكمة بالمعنى المذكور صادقة على كل مورد من موارد صدق العدل بخلاف العكس، اذ الموارد التي ليس فيها حق في البين و مع ذلك تشمل على المصلحة، تكون من موارد صدق الحكمة دون صدق العدل.

الرابع: في مرجع العدل و الحكمة ولا يذهب عليك ان مرجع العدل و الحكمة الى أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، اذ عدم اعطاء كل ذي حق حقه ظلم و قبيح، كما أن وضع الشيء في غير محله عت و قبيح، فمن لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، يعدل في حقوق الناس، و يكون حكيماً في جميع أفعاله.

ثم الدليل على أنه لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، هو ما اشار اليه المصنف - قدس سره - من أنه تعالى محض الكمال و تمامه، و حاصله أن القبيح لا يناسبه و لا يليق به، و قاعدة السنخية بين العلة و المعلوم، تقتضي أن لا

يصدر منه تعالى الا ما يماسب ذاته الكاملة و الجميلة، و  
الا لرم الخلف في كونه محض الكمال و هو محال، وايضاً  
تحقق القبيح و الظلم من دون داع و علة محال، لان  
الداعي الى فعل القبيح، اما الحاجة أو العجز عن العدل  
أو الجهل بالحسن، أو العبث، و كلها منتفية فسي داته  
تعالى، بعد وضوح كونه كمالاتاً مطلقاً، و غنياً عن كل  
شيء، و قادر، على كل شيء، و غير مرید الا المصلحة،  
فتحقق القبيح بعد عدم وجود الداعي و العلة يرجع الى  
وجود المعلوم بدون العلة، وهو واضح الاستعالة

و عليه فلا حاجة في اثبات العدل و الحكمة الى  
قاعدة التحسين و التقييح، و ان كانت تلك القاعدة  
صحيحة محكمة، و يترتب عليها المسائل السبعة الكلامية،  
كوجوب معرفة المصمم و شكره، و لزوم البعثة، و حسن  
الهداية، و قبح الاصلال، و المسائل الاصولية كقبح  
العقاب بلا بيان، و قبح عقاب القاصرين، و قبح تكليف  
ما لا يطاق وغير ذلك.

وذهب أكثر علماء الامامية والمعتزلة، الى الاستدلال  
بتلك القاعدة لاثبات العدل، و سيأتي ارشاد الله تقريرها  
و ما قيل أو يقال حولها.

و كيف كان فالاستدلال بما أشار اليه المصنف  
اولى من الاستدلال بتلك القاعدة للاختصار، و كونه أعمد  
عن الاشكال و النقض و الابرار، هذا مصافاً الى ما أشار  
اليه الاستاد، الشهيد المظهرى قدس سره من أن الحكماء  
يعتقدون بأنه تعالى عادل في أفعاله، و لكن لا يستندون  
فيه الى قاعدة الحسن و القبح التي يكون فيها نوع من  
تعيين التكليف و الوظيفة لله تعالى<sup>٦</sup> و ان أمكن أن يقال

غير أن بعض المسلمين (٢) جوز عليه تعالى فعل القبيح تقدست  
أسماءه فجوز أن يعاقب المطيعين، ويدخل الجنة الفاسقين بن الكافرين،  
و جوز أن يكلف العباد فوق طاقتهم و مالا يقدرُونَ عليه، و مع ذلك  
يعاقبهم على تركه، و جوز أن يصدر منه الظلم والجور والكنب

أر معي الوجوب العقلي في أمثال القاعدة ليس إلا ادراك  
العقل للضرورة، و كشف المناسبات، كما مرّت الإشارة  
إليه سابقاً، فالقاعدة لا شتمل على التكليف و الوظيفة  
حتى لا يليق تعيين التكليف بالنسبة إليه تعالى، و يؤيده  
ما في شرح الأسماء الحسنى. حيث قال فإذا اعترفتهم  
بعقوبة حسن الاحسان وممدوحية فاعده عند العقل بمعنى  
صفة الكمال أو موافقه الغرض. لزمكم الاعتراف  
بعقليته بمعنى ممدوحية فاعله عند الله، إذ كل ما هو  
ممدوح أو مذموم عند العقل الصحيح بالضرورة أو  
بالبرهان الصحيح فهو ممدوح، أو مذموم في نفس الامر.  
و الا لتمطل العقل، و لتطرق الطريقة السوفسطائية، و  
كل ما هو ممدوح أو مذموم في نفس الامر فهو ممدوح  
أو مذموم عند الله، و الا لزم جهله بما في نفس الامر،  
تعالى عن ذلك علواً كبيراً<sup>٧</sup>

(٢) هم الاشاعرة الذين حالفوا مع المعتزلة في  
مسائل، منها. مسألة التحسين والتقبيح العقليين فان  
الطائفة الاولى ذهبوا الى نفي التحسين و التقبيح  
العقليين، و تبعوا في تلك المسألة و غيرها عن شيخهم  
علي بن اسماعيل الأشعري، و من ثم سموا بالاشاعرة، و  
يتنهي نسب علي بن اسماعيل الى أبي موسى الأشعري،  
و كان علي بن اسماعيل من تلامذة أبي علي الجبائي

المعتزلى، وتوفى ببيعداد حوالى سنة ٣٢٤ وقيل غيرها<sup>٨</sup> و لكن الامامية و المعتزلة ذهبوا الى اثبات تلك القاعدة و كيف كان حيث ان هذه المسألة تكون من أهم المسائل الكلامية و يبتنى عليها المسائل الكلامية و غيرها يناسب ملاحظة المسألة فى كلمات الاعاظم والاكابر من القدماء و المتأخرين حتى يتضح مراد المثلث والباقي و أدلتهم.

### كلمات الاكابر حول مسألة التحسين و التقييح :

الف- قال الشيخ المفيد - قدس سره - أقول: ان الله عز وجل عدل كريم، خلق الخلق لعبادته و أمرهم بطاعته و نهاهم عن معصيته و عصىم بهدايته، يداهم بالنعم و تعصل عبيهم بالاحسان، لم يكلف أحدا الا دور العطفة و لم يأمره الا بما جعل له عليه الاستطاعة، لا عبث فى صنعه، و لا تفاوت فى خلقه، و لا قبيح فى فعله، جل عن مشاركة عباده فى الافعال، و تعالى عن اضطرابهم الى الاعمال، لا يعذب أحدا الا على ذنب فعله، و لا يلوم عبدا الا على قبيح صنعه، لا يظلم مثقال ذرة، فان تك حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجرا عظيما، و على هذا القول جمهور أهل الامامة و به تواترت الآثار عن آل محمد صلى الله عليه و آله.

و اليه يذهب المعتزلة بأسرها الا ضاررا منها و أتباعه، و هو قول كثير من المرجئة، و جماعة من الزيدية و المحكمة<sup>٩</sup> و نفر من أصحاب الحديث، و حالف فيه

٨. احقاق الحق: ج ١ ص ٧٨ و ص ١١٨.  
٩. فى الملل و النحل للسيرساقى، هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على عليه السلام... ج ١ ص ١١٥.

جمهور العامة و بقايا من عددناه، و رعموا أن الله تعالى خلق أكثر خلقه لمعصيته و حص بعض عباده بعبادته، و لم يعصهم بمعصية، و كيف أكثرهم ما لا يطبقون من طاعته و خلق أفعال جميع بريته و عذب العصاة على ما فعله فيهم من معصية، و أمر بما لم يرد و نهى عما أراد و قضى بظلم العباد أحب الفساد و كره من أكثر عباده الرشاد. تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً<sup>١٦</sup>

ب- قال المحقق نصير الدين الطوسي قدس سره - في قواعد العقائد، في مقام تبين ما ذهب إليه العدلية من الحسن والقبح العقليين: «فصل - الأفعال ينقسم إلى حسن و قبيح، و للحسن و القبح معان مختلفة: فمنها أن يوصف الفعل بالملايم أو الشيء الملايم بالحسن و غير الملايم بالقبح، و منها أن يوصف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن و الناقص بالقبح، و ليس المراد هنا هذين المعنيين

بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحق فاعله بسببه دماً أو عقاباً، و بالقبح ما يستحقهما بسببه. و عند أهل السنة ليس شيء من الأفعال عند العقل بحسن ولا بقبيح، و إنما يكون حسناً أو قبيحاً بحكم الشرع فقط. و عند المعتزلة أن بديهة العقل يحكم بحسن بعض الأفعال، كالصدق النافع و العدل، و قبح بعضها كالظلم و الكذب الضار، و الشرع أيضاً يحكم بهما في بعض الأفعال، و الحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم، و القبيح العقلي ما يستحق به الذم، و الحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب، و القبيح ما يستحق به، و بإزاء القبح الوجوب و هو ما يستحق

تارك العمل الموصوف به الذم و العقاب، و يقولون ان الله تعالى لا يغل بالواجب العقلي، و لا يفعل القبيح العقلي البتة، و انما يغل بالواجب جاهل أو محتاج، و محتج عليهم أهل السنة بأن الفعل القبيح كالكذب مثلاً، قد يرول عند اشتعاله على مصلحة كلية عامة، و الاحكام البيديهية ككون الكل اعظم من الجزء لا يمكن ان يزول بسبب أصلاً<sup>١١</sup>.

ج- قال العلامة الحلي قدس سره - في شرحه عليه، المسمى بكشف القوائد، «عند الاشاعة انه لا حسن ولا قبح عند العقل، بل الحسن ما أسقط الشارع العقاب عليه، و القبيح ما عبق الشارع العقاب بفعله، و ليس للفعل صفة باعتبارها يكون حساً أو قبيحاً، و انما الحسن و القبح بجعل الشارع، فكل ما أمر به فهو حسن، و كل ما نهى عنه فهو قبيح».

و قالت الممترلة ان من الاشياء ما هو حسن في نفسه، لا باعتبار حكم الشارع، و منه ما هو قبيح في نفسه لا يحكم الشارع، و الفعل الحسن تشتمل على صفة تقتضى حسنه، و كذا القبيح، و بعضهم علقها بدوات الافعال لا بصفاتهما، و جعلوا الشرع كاشفاً عما خفى منها، لا سبياً فيهما، فمن الاشياء ما يعلم بضرورة العقل حسنه أو قبحه، كحسن الصدق النافع، و قبح الكذب الضار، و حسن الاحسان و قبح الظلم، و منها ما يعلم حسنه و قبحه عقلاً بالنظر و الاستدلال، كقبح الصدق الضار، و حسن الكذب النافع، و منها ما لا يستقل العقل به فيحتاج الى الشرع ليكشف عنه كحسن الشرايع و قبح تركها، و الاولان حسنهما و قبحهما عقلي، و الاخير

شرعى، بمعنى أنه كاشف.

و الحس العقلى ما لا يستحق فاعل الموصوف به  
دم، ويدخل تحته الواجب العقلى، والمنسوب، والمباح،  
والمكروه، والقبيح العقلى ما يستحق فاعله به الدم و هو  
الحرام لا غير، و احس الشرعى ما لا يستحق به العقاب،  
والقبيح ما يستحق به، و باراء القبح الوجوب و هو ما  
يستحق تارك الفعل الموصوف به الدم و العقاب، فالاول  
عقلى و الاخير شرعى، و احتجوا بأن الضرورة قاضية  
بتبيح الظلم و حسن العدل و لانهما لو كانا شرعيين،  
لجار اظهار المعجزة على يد الكذاب، فيتمى الفرق بين  
النبي و المتنسى، و لانهما لو كانا شرعيين لما قبح من  
الله شيء فجار الحنف فى وعده و وعيده، و انتفت فائدة  
التكليف، و لانهما لو كانا شرعيين لم تجب المعرفة ولا  
النظر عقلا، فيدمر افهام الانبياء، قالوا و يمتنع من الله  
تعالى أن يفعل قبيحا أو يخل بواجب، لان حكمته تنافى  
ذلك فان فاعل القبيح و المخل بالواجب، اما ان يعمل  
ذلك مع علمه أولا، والثانى جهل، والله تعالى مزه عنه،  
والاول يلزم منه اما الحاجة أو السفه، و هما منتفیان  
عنه تعالى.

اعترضت الاشاعرة بأن القبيح لو كان عقليا، لما  
احتتم حكمه، و لما جاز زواله، و التالى باطل فالمتقدم  
مثله، بيان الشرطية ان الاحكام الضرورية لا يمكن  
تغيرها، و أن كون الكل اعظم من الجزء، لا يمكن زوال  
الحكم به بسبب اصلا، و بيان انتفاء التالى، أن الكذب  
قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عامة، ولو كان قبيحه  
بديهيًا لما زال.

و الجواب المنع من زواله فان هذا الكذب حسن، لا  
باعتبار كونه كذبا، بل باعتبار اشتماله على المصلحة، و



فيحبه من حيث هو كذنب لا يروى و يتمين ارتكاب الحسن الكثير، و ان اشتمل على قبح يسير، كما أن من توسط أرضاً مفضوية يجب عليه الخروج عنه، و ان كان غضباً، لاشتماله على أقل الصريرين - الى أن حكى جواب الحكماء عن ذلك، و قال: قال الحكماء، للنفس الناطقة قوة نظرية، و هى تعقل ما لا يكون من أفعالنا و اختيارنا، و قوة عملية، و هى تعقل ما يكون من أفعالنا و اختيارنا، و العقل النظري الذى يحكم بالبديهييات من كون الكل اعظم من الجزء، لا يحكم بحسن شيء من الأفعال و لا بقبحه، و انما يحكم بذلك العقل العملى الذى يدبر مصالح نوع الانسان و اشخاصه، و لذلك ربما يحكم بحسن فعل و قبحه بحسب مصدعتين، كما يقولون فى الكذب المشتمل على المصلحة العامة لا اذا خلا عنها، و يسمون ما يقضيه العقل العملى من الأحكام المذكورة، اذا لم يكن مذكوراً فى شريعة من الشرايع بأحكام الشرايع غير المكتوبة و هى الأحكام الثابتة فى كل الشرايع، كالحكم بان الانصاف و الاحسان حسن، و يسمون ما ينطق به شريعة من الشرايع - و هى الأحكام المختصة بشريعة دور اخرى - بأحكام الشرايع المكتوبة<sup>١٢</sup>

د - قال فى التجريد. «و هما عقديان، للعلم بحسن الاحسان و قبح الظلم، من غير شرع، و لانتماثهما مطلق لو ثبتا شرعاً، و لحار التماكس، قال الشارح العلامة - قدس سره - فى توضيحه: و تقرير الاول بأنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً و لا عقلاً، و التالى باطل اجماعاً، فالمقدم مثله

بيان الشرطية أنه لو لم يعلم حسن الاشياء و قبحها

عقلا، لم نحكم بقبیح الكذب، فجاز وقوعه من الله، فلم نجزم بقوله في حسن شيء أو قبحه، لتجويز الكذب، و تقرير الثاني بأنه يجوز أن يكون أمم عظيمة يعتقدون حسن مدح من أساء إليهم، و ذم من أحسن إليهم، كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك»<sup>١٢</sup>

### ويستفاد من كلماتهم أمور:

١- أن محل النزاع في الحسن و القبح العقليين بين المدلية و الاشاعرة و غيرهم من أهل الخلاف هو حكم العقل باستحقاق فاعل العدل للمدح، و باستحقاق فاعل الظلم للذم، كما صرح به الخواجه نصير الدين الطوسي، و العلامة الحلي قدس سرهما، فالمدلية و المعتزلة أثبتوه، بخلاف الاشاعرة و أما حسن الملائم و قبح المنافر، أو حسن الكامل و قبح الناقص، من معاني الحسن و القبح، فلا خلاف فيه، بل كل اتفقوا على حكم العقل بهما، و ما ذكر يطهر ما في دلائل الصدق، من أن هذا التفصيل مما أحدثه المتأخرون من الاشاعرة تقليلا للشناعة<sup>١٣</sup> لأن عبارة المحقق الطوسي و العلامة كافية لاثبات التفصيل المذكور.

٢- ذهب الامامية و المعتزلة على ما في كشف الموائد، الى أن حكم العقل في ذلك يديهي في بعض الافعال كحسن الصدق النافع، و الاحسان و العدل، و قبح الكذب الصار و الاساءة و الظلم، و نظري في بعض آخر كقبح الصدق الصار، أو حسن الكذب النافع، كما

١٣ شرح مجرد من ١٨٦

١٤، دلائل الصدق: ج ١ ص ١٨١.

أنه لا حكم له في قسم ثالث من الأفعال كالعبادات و  
المخترعات الشرعية، بل يحتاج في تشخيص حسنها أو  
قبحها إلى الشرع الكاشف عنهما، فدعوى الحسن والقبح  
العقليين بلا واسطة الشرع في بعض الأفعال لا جميعها  
٣- استدلال الامامية والمعتزلة بأمور؛ منها بداهة  
حكم العقل بهما، ومنها أنه لو لم يكونا عقليين لرم  
التوالي الفاسدة، من انتفاء الفرق بين النبي والمرتضى،  
ومن عدم قبح صدور شيء منه تعالى ومن افحام  
الأنبياء، ومن عدمهما رأساً مع أن الخصم لا يترحم بهذه  
اللوازم الفاسدة

٤- استدلال الأشاعرة على نفي الحكم العقلي في  
التحسين والتقبيح بأن الأحكام الضرورية لا تتغير ولا  
تتبدل، كحكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء وليس  
الحكم بحسن الصدق وقبح الكذب كذلك، لأن الكذب قد  
يستحسن كما إذا اشتمل على مصلحة عامة والصدق قد  
يستقبح كما إذا اشتمل على مفسدة عامة. هذا مضافاً  
إلى استدلالهم بالدليل السمعي كما سيأتي

٥- احتجوا عن استدلال الأشاعرة على نفي الحكم  
العقلي بأجوبة، أحدها ما عن المتكلمين وحاصله هو  
مع التبدل والتغير، حيث أن للكذب النافع حيث يتيسر  
يكون الكذب باعتبار أحدهما حسناً، وهو اشتماله على  
المصلحة، وباعتبار الآخر قبيحاً، وهو كونه خلاف الواقع  
وكذباً، وحيث كان جانب الحسن غالباً على جانب القبح،  
فاللزم هو ارتكاب الكذب النافع، وإن اشتمل على  
قبح يسير ففحشه لا يروى ولا يتفر بل يزاحمه مصلحة  
غالبية

وفي هذا الجواب نظر، لأن قبح الكذب بعد  
اشتماله على المصلحة الغالبة، لا يبقى على الفعلية، و

كفى ذلك في التبدل و التغير. هذا مضافا الى ان الحسن و القبح ليسا ذاتيين لعنوان الصدق و الكذب لانهما من الامور التي تختلف بالوجوه و الاعتبارات، فلا يحمل الحسن و القبح عليهما الا بتوسيط عنوان ذاتي اخر، فالحسن و القبح ذاتي لذلك العنوان، و عرضي لعنوان الصدق و الكذب، و العنوان الذاتي كالعدل في القول، لا يصدق على الصدق، الا اذا كان حاليه عن جهة المفسدة، او كالعدل في القول لا يصدق على الكذب الا اذا كان حاليه عن جهة المصلحة، فاذا اشتمل الصدق على جهة المفسدة لا يصدق عليه الا عنوان الظلم فلا يكون الا قبيح و مدموم، كما انه اذا اشتمل الكذب على جهة المصلحة لا يصدق عليه الا عنوان العدل فلا يكون الا حسنا و معدوحا، لان الصدق و الكذب من الامور التي تختلف بالوجوه و الاعتبارات. و ليس الحسن و القبح ذاتيين لهما، و من اجتماع القبح والحسن، حتى ينترم بقائهما و عدم زوالهما.

و ثانيهما: ما ذهب اليه بعض الاعاظم، كالمحقق اللاهوتي و المحقق السبرواري من منع التغير في ناحية الحكم العقلي، و تقريره ان الافعال بالنسبة الى الحسن و القبح على ثلاثة اقسام

الاول: ما هو علة للحسن و القبح، كالعدل و الظلم، فانهما في حد نفسيهما محكومان بهما من دور حاجة الى اندراجهما تحت عنوان اخر، فالحسن و القبح ذاتيان لهما.

الثاني: ما هو مقتصر لهما كالصدق و الكذب، فانهما لو حليا و طبعهما مندرجان تحت عنوان العدل و الظلم و باعتبارهما يتمتزان بالحسن و القبح، و حيث ان توصيفهما بهما من جهة اندراجهما تحت العناوين

الحسنة و القبيحة يسمى الحسن و القبح فيهما بالعرضيين.

الثالث: ما لا علة ولا اقتضاء له بالنسبة الى الحسن و القبح كالصرب فهو لا يتصف بهما ما لم يترتب عليه مصلحة او مفسدة، فادا ترتب عليه مصلحة التأديب كان حسناً باعتبار اندراجه تحت عنوان العدل و اذا ترتب عليه مفسدة، كالتشيعي و التجاور كان قبيحاً باعتبار اندراجه تحت عنوان الظلم و اذا لم يترتب عليه شيء كضرب غير ذي روح فلا يتصف بهما فادا عرفت ذلك، فاعلم ان حسن الاشياء و قبحها على أحوالها، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف فان العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً ابداً، و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً ابداً، أى انه مادام عنوان العدل صادقاً فهو مدح و مادام عنوان الظلم صادق، فهو مذموم و أما ما كان عرضياً، سواء كان مقتضياً لهما ام لا فانه يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمثلاً الصدق أو الصرب، ان دخل تحت عنوان العدل كان مدحاً و ان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً و لكن الاختلاف في ناحية الموضوع لا في ناحية الحكم، بعد ما عرفت من ان اتصاف الافعال بهما، فيما اذا لم تكن علة لهما باعتبار اندراجهما في العناوين الحسنة أو القبيحة الذاتية، و أما الحكم بحسن العدل و قبح الظلم فهو ثابت، و لا تميز فيه، فالتفسير في الموضوعات فانها قد تكون مصداق العدل فيتصف بالحسن و قد تكون مصداق الظلم فتتصف بالقبح فلا تعمل.

و ثالثاً ما أفاد بعض المحققين من أن الموضوع في قولنا الصدق حسن، ليس مطلق الصدق بل الصدق المقيّد بقرينة المفيد، و حمل الحسن على مطلق الصدق

من المشهور ان التي لا تكون برهانا بل لا يفيد الا ظاهرا لان الحسن ليس محمولا على الصدقات بما هو صدق، بل يحتاج الي حد وسط، و هو كونه مفيدا بحال المجتمع، فهذا التعديل يعمم و يخصص، فكر شييء يفيد بحال المجتمع و لو كان هو انكذب حسن، و كل شييء يصر بحال المجتمع و لو كان هو الصدق قبيح، فموضوع لاصلي للحسن او الصبح هو المفيد او المضر للمجتمع و بهذا يظهر ان الاصول الاخلاقية او المعنويات و المقصحات العقلية اصول ثابتة، لا تتغير و لا تتبدل و توهم نسبية هذه الاصول كما ذهب اليه الممار كسبة سحيق جدا.

ولكن الجواب الثاني اولى من هذا الجواب فان طهره هو احتصاص الحكم العقلي بالتحسين و التقييح الدائيين دون العرصيين، مع ان قضية الصدق حسن ما لم يصمم اليه جهة التبع صحيحة بحكم العقل، بكونه عدلا في القول، حيث ان حق السمع و المحاط، هو القاء الكلام المطابق لواقع له فانشاء الكلام الصدق عدل في القول، و لو لم يكن مفيدا للمجتمع، نعم يفرض في صدق العدل عليه عدم انصمام جهة التبع اليه فالصدق ما لم يصمم اليه جهة التصح مقبض للحسن لصدق العدل عليه و العدل يكفى للتوسيع، و لا حاجة الى قيد الامادة، كما انه اذا صمم اليه جهة القبح صار ظلما، و الكذب بالعكس فالتحسين و التقييح في مثل الصدق و الكذب يكونان عرصيين و يختلفان باختلاف الوجوه و الاعتبارات فلا وجه لانتصار الحكم العقلي في التحسين و التقييح الدائيين لان الصدق و لو لم يكن مفيدا حسن عقلا لكونه مصداقا للعدل، و الكذب و لو لم يكن مضرأ قبيح عقلا لكونه خلاف الواقع.

ثم ان الموضوع الاصلى للحسن و القبح كما عرفت هو عنوان العدل وانظلم للدين هما من العداوين الدائيه العسة و القسحة و لذا لا يغير حكمهما و اما الصديق المهي و الكذب المصير فهما ما عسار كونهما مصداقين للعدل و الصلح مشغولان للحسن و القسح، و ليسا من العداوين الدائيه، و لذا يمكن ان يكون صديق معيدا بحال مجتمع و مع ذلك لا يكون عدلا لكونهم محاربين مع الاسلام و المسلمين مثلاً.

و رابعها ما عن اكثر الحكماء فقد اشار اليه العلامة -قدس سره- تبع للمواحد نصير الدين الطوسي -قدس سره- و اوضحه المصنف -قدس سره- في كتاب اصوله و مطلقه حيث قال في المصنف -قدس سره- اقسام المشهورات «٢- لتدريبات الصلاحية و سمي المحمودات، و الاراء المحموده و هي ما تنافى عليها الاراء من جيل فضاء المصلحة العامة و الحكم بها، باعتبار ان بها حفظ النظام، و بقاء النوع كقصية حسن العدل، و فتح العلم، و معنى حسن العدل ان فاعله ممدوح لدى المقتلاء و معنى قسح الصلح ان فاعله ممدوم لديهم، و هذا يحتاج الى التوضيح و البيان فتتول

ان الانسان اذا حسن اليه احد بفعل يلائم مصلحته لشخصية، فانه يثير في نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك الى جرائه و اقل مراتبه المدح على فعله، و اذا اساء اليه احد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصية، فانه يثير في نفسه السخط عليه فيدعوه ذلك الى التثقي منه و الانتقام، و اقل مراتبه ذمه على فعله، و كذلك الانسان يصح اذا احسن احد بفعل يلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعي، و بقاء النوع الانساني، فانه يدعوه ذلك الى جرائه و على الاقل يمدحه، و يثني عليه،

وان لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، و  
انما ذلك الجراء حصول تلك المصلحة العامة التي تناله  
بوجه (و هكذا في طرف الاساءة) الى أن قال و كل عاقل  
يحصل له هذا الداعي للمدح والدم، لغرض تحصيل تلك  
الغاية العامة، و هذه القصايا التي تطابقت عليها آراء  
العقلاء من المدح و الدم، لاجل تحصيل المصلحة العامة،  
تسمى الآراء المعمودة والتأديبات الصلاحية و هي لا  
واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء و سبب تطابق آرائهم  
شعورهم جميعا بما في ذلك من مصلحة عامة

وهذا هو معنى التحسين والتقييد العقليين الدير وقع  
الحلاف في اثباتهما بين الاشاعة والعدلية فتمتصهما الفرقة  
الاولى، و أثبتتتهما الثانية، فادا يقول العدلية بالحسن و  
القبح العقديين، يريدون أن الحسن و القبح من الآراء  
المعمودة و القصايا المشهورة، التي تطابقت عليها  
الآراء، لما فيها من التأديبات الصلاحية، و ليس لها  
واقع وراء تطابق الآراء

والمراد من العقل اد يقولون ان العقل يحكم  
بحسن الشيء أو قبحه، هو العقل العملي، و  
يقابله العقل النظري، و التماوت بينهما انما هو  
بتفاوت المدركات، فان كان المدرك مما ينمى أن يعلم  
مثل قولهم «الكل أعظم من الخمر» الذي لا علاقة بالعمل  
يسمى ادراكه «عقلا نظريا» و ان كان المدرك مما ينمى  
أن يفعل و يؤتى به، أو لا يعمل، مثل حسن العدل وقبح  
الظلم، يسمى ادراكه «عقلا عمليا»

و من هذا التقرير يطهر كيف اشتبه الامر على من  
نفى الحسن و القبح، في استدلالهم على ذلك بأنه لو كان  
الحسن و القبح عقليين لما وقع التماوت بين هذا الحكم  
و حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء، لان العلوم



الضرورية لا متفاوت. و لكن لاشك بوقوع التفاوت بين الحكميين عند العقل

و قد عفلوا في استدلالهم، اد قاسوا قضية الحسن و القبح، على مثل قضية الكل أعظم من الجزء، و كأنهم ظنوا ان كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات مع ان قضية الحسن و القبح من المشهورات بالمعنى الاحصائي. و من قسم المحمودات خاصة، و الحاكم بها هو العقل العملي، و قضية الكل أعظم من الجزء من الضروريات الاولى. و الحاكم بها هو العقل النظري، و قد تقدم الفرق بين العقلين، كما تقدم الفرق بين المشهورات و الضروريات، فكان قياسهم قياساً مع الفارق العظيم، و التفاوت واقع بينهما لا محالة، و لا يصر هذا في كون الحسن و القبح عقليين، فانه احتلط عليهم معنى العقل الحاكم في مثل هذه القضايا، فظنوه شيئاً واحداً كما لم يفرقوا بين المشهورات و اليقينيات، فحسبوهما شيئاً واحداً مع انهما قسمان متقابلان.<sup>١٥</sup>

و راد في الاصول بأن الفارق بين المشهورات و الاوليات من وجوه ثلاثة

الاول - ان الحاكم في قضايا التاديبات، العقل العملي، و الحاكم في الاوليات العقل النظري.

الثاني - ان القضية التاديبية لا واقع لها الاتطابق آراء العقلاء، و الاوليات لها واقع خارجي.

الثالث - ان القضية التاديبية لا يجب ان يحكم بها كل عاقل لو خلى و نفسه، و لم يتأدب بقبولها و الاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما

سقى فى الامر الثانى. و ليس كذلك القضية الاولى التى يكفى تصور طريفها فى الحكم. فانه لا بد أن لا يشد عاقل فى الحكم بها لأول وهلة<sup>١٦</sup> و حاصل مختارهم أنهم التزموا بالتغير والتبدل. و لكن قالوا: ان ذلك لا يجرح الحكم عن الاحكام العقيدية كما توهمه الاشاعرة. فان العقل العملى يدبر مصالح نوع الانسان، فاذا كان شىء كالصدق ذا مصلحة ادرك حسنه و جعل فاعله مستحب للمدح، و اذا اقترن بالمفسدة الملمة الاجتماعية ادرك قبحه و جعل فاعله مستحق للذم. فعلم العقل العملى يتغير بحسب تغير المصالح و المفسدات، و لا يقاس بالعقل النظرى الذى لا تغير فيه. فالعقلان يحكمون بالعقل العملى. بحسب العدل و قبح الظلم باعتبارات المصالح و المفسدات النوعية، لا بما هو عدل أو ظلم. فالتغير لا يخرج الحكم عن الحكم العقلى

وفيه أن الاظهر أن الانسان لو خلى وعقده المجرد، يقضى بالداهية بحسن العدل و قبح الظلم لكون العدل كمالاً و ملائماً، و الظلم بقصاً و منافراً، و لا يتوقف حكمه المذكور على تحقق الاجتماع البشرى و تطابق آرائهم فان لقضية الحسن و القبح واقع فى نفس الامر، و هو كمال العدل و ملائمته و نقصان الظلم و منافرته، سواء كان اجتماع أم لا، و سواء أطبقوا على حسنه أم لا، و هذا الكمال أو النقص هو الذى يدعو الانسان الى المدح أو الذم، كما قاله المحقق اللاهيجى<sup>١٧</sup> و لذا نقول: ان التحسين و التقييم الذاتيين جاريان فى حق الانسان الاولى ولو كان واحداً، فانه يجب عليه بحكم

١٦ كتاب اصول الفقه ج ١ و ٢ ص ٢٣٩ و راجع تعليقه المحقق الاصطهباناتى

قدم على الكتابة فى مسحت حجة الظن ج ٢ ص ١٢٤

١٧. مذهب مراد: ص ٢٤٤.

قاعدة الحسن و القبح معرفة البارئ تعالى. لنفح تصحيح حق المولى. و حسن شكر المتعم. و بحكم يفتنه على وجوب ارسال النبى لا هتداته الى وظائفه. و على فيح المقاب بلا بيان. و عير ذلك من الاحكام العقبية البديهييه و هذه الاحكام لا تتوقف على وجود الاجتماع. فضلا عن تطابق آرائهم فيه. و لى واقع وراء الاجتماع ابشرى. و آرائهم. و ليس ذاك الا كمال العدل و ملائمة و نقص الظلم و منافقته.

نعم اذا تكثر افراد الانسار و حصل الاجتماع و تطابق آرائهم على الحسن و الفح لحفظ المجتمع و مراعاتهم. يصبح هذا لمصالح لذييد ما حكم به العقل. نعم لا مانع من ادراج الاحكام البديهييه العقلية فى المشهورات بالمعنى الاعم. كما عرفت. و اما ادراجها فى خصوص المشهورات بالمعنى الخاص. التى لا واقع لها الا تطابق الاراء. فيه مع لما مر من وجود التحسين و التقبيح العقبيين ولو لم يكن اجتماع و تطابق. و بالجملة قضية العدل حسن. و الظلم قبيح. من القصايب الضرورية التى ادركها العقل الطرى بالمباشرة لو خلى و طبعه. من دون حاجة الى الاجتماع و آرائهم. و لها واقع خارجى.

و صرح بذلك جماعة من المحققين كالمحقق اللاهيجي<sup>١٨</sup> والمحقق السزواري - قدس الله ارواحهم - و لقد افاد و اجاد المحقق السبزواري فى شرح الاسماء الحسنى. حيث قال و قد يستشكل دعوى الضرورة فى القضية القائلة بأن العدل حسن و الظلم قبيح. بأن الحكماء جمعوهما من المقبولات العامة. التى هى مادة

لجدل، و جعلهما من الصروريات، التي هي مادة البرهان، غير مسموع

و الجواب ان ضرورة هذه الاحكام بمرتبة لا يتقبل الانكار بل الحكم ببدايتها ايضا بديهي، غاية الامر ان هذه الاحكام من العقل النظري باعانة العقل العملي، بناءً على ان فيها مصالح العامة و مفاسدها، و جعل الحكماء اياها من المقبولات العامة ليس العرص الا التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر في قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين و هذا غير منافي لبدايتها، اذ القصية الواحدة يمكن أن تسدحل في اليقينيّات و المقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان و الجدل باعتبارين<sup>١٩</sup>

و هذا في غاية القوة و ان استعربه المحقق الاصفهاني، و ذهب الى أن حسن العدل و قبح الظلم من المشهورات بالمعنى الخاص<sup>٢٠</sup> و عليه فالجواب عن شبهة الاشاعة هو ما عرفت في الجواب الثاني، من أن التحسين و التقبيح قد يكونان ذاتيين كحسن العدل و قبح الظلم، فهما ليسا الا من العقل البديهي و لا يختلفان و لا يتميران، كسائر الاحكام البديهية العقلية، فالظلم باعتبار اشتعاله على تصيير حقوق الآخرين، محكوم بالقبح، و هكذا العدل باعتبار اشتعاله على مراعاة حقوقهم محكوم بالحسن، و لا تبدل و لا تغير في هذا الحكم، لان العدل و الظلم من العناوين التي تكون محسنة أو مقبحة ذاتاً و اليه يؤول قول الشيخ الاعظم الانصاري قدس سره من أن الظلم علة تامة للقبح<sup>٢١</sup>.

١٩ شرح النساء الحسن من ١٠٧.

٢٠ نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ مسحت الظن من ١٢٦-١٢٥.

٢١ فرائد الأصول من ٦

نعم ربما لا يكون بعض العناوين من العناوين المحسنة. او المقبحة ذاتا، فحينئذ يكون الحكم بالحسن أو القبح في مثله عرضيا كاتصاف الصدق بالحسن و الكذب بالقبح. لان الاتصاف المذكور ليس ذاتيا له، بل باعتبار انطباق عنوان آخر عليه، و هذا الحكم العرضي يختلف بالوجوه و الاعتبارات العارضة، و لكن التغير في ناحية المنطبق عليه العنوان لا نفس الحكم اذ المتغير في الحقيقة هو المنطبق عليه العدل لا حكم العدل، فالتغير من باب تبدل الموضوع - كالمسافر و الحاضر - فان الصدق ما لم ينضم اليه جهة القبح يقتضي الحسن، لكونه مصداق للعدل في القول، فاذا انضم اليه جهة القبح يصير مصداقا للظلم، و اما حسن العدل و قبح الظلم فلا تغير و لا تبدل فيهما أصلا، و الى التحسين و التقبيح العقديين اشير في بعض الايات الكريمة كقوله تعالى: «هل جزاء الاحسان الا الاحسان - الرحمن: ٦٠».

و قوله تعالى: «ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار - ص: ٢٨»

ثم ان المراد من الحسن هو استحقاق الممدح و الجزاء و من القبح هو استحقاق الذم و العقاب، و ملاك الحسن في حسن العدل هو ادراك كمال العدل أو موافقته و ملائمته للعرض كما أن ملاك القبح في قبح الظلم هو ادراك نقص الظلم و عدم موافقته و ملائمته للعرض، كما صرح به المحقق اللاهيجي و غيره<sup>٢٢</sup>

هذا تمام الكلام في الحسن و القبح العقليين، و قد عرفت أن الامامية أثبتوا العدل لله تعالى و الاجتناب عن

والعداء، و أن يفعل الفعل بلا حكمة و غرض و لامصلحة و فائدة.  
بحجة أنه لا يسأل عما يفعل و هم يسألون (٣).

فرب أمثال هؤلاء الذين صوره على عقيدتهم العاسنة، طالم.  
جائر، سفيه، لاعب، كاذب، مخادع، يفعل القبيح، و يترك الحسن  
الجميل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

القباح من طرق مختلفة، ومن جعلتها قاعدة التحسين  
و التقييح العقليين، فالله تعالى لا يفعل القبيح و لا يحل  
بالواجب، و يترتب على هذا الاصل مسائل كلامية كما  
سيأتي الاشارة اليها، و استشكل الامامية على الاشاعرة  
و من تبعهم بأنهم لم يتمكنوا من اثبات العدل لله تعالى،  
و اجتنابه عن القباح أصلا بعد انكارهم هذه القاعدة  
و ان ذهبوا الى الاستدلال بالايات القرآنية. الدالة على  
أنه تعالى لا يظلم و لا يفعل القبيح، لان احتمال الكذب  
في الايات لا يتسد الا بالساعدة المذكورة و المفروض  
انكارهم اياها فمن أنكر القاعدة فلا سبيل له الى سد هذا  
الاحتمال، و مع احتمال الكذب، كيف يعكس الاعتماد  
بقوله تعالى في كونه عادلا و انه لا يفعل القبيح، و يكون  
حكيماً في أفعاله.

و أيضا اوردوا عليهم بأنهم لم يتمكنوا من اثبات  
النسوة، لجوار اظهار المعجزة على يد الكاذب لعدم قبحه  
عندهم، فينتفي الفرق بين السي و العتبي، و بأنه يلزم  
افحام الانبياء، اد لا دليل على وجوب النظر و المعرفة.  
و غير ذلك من التوالى القاسدة.

(٣) لعل الاشاعرة استدلوا بالاية الكريمة بدعوى  
ظهورها في أن ارادته تعالى هي القانون و الضابطة،  
و لذا لا مجال للسؤال عن ارادته و فعله ما يشاء و لو كان  
ظالماً أو خلاف الحكمة بنظرنا فالضابطة هو ما يريد و

يفعل، و لعله لذلك قال القرطبي. ان هذه الآية قاصصة  
لستدرية و غيرهم، و مراده من القدرية هم المعتزلة  
الذين يقولون بالتحسين و التقييح، العقلين، و مراده  
من غيرهم الامامية، و كيف كان فهذا الاستدلال ضعيف  
في غاية الضعف لان في الآية احتمالات اخر فلو لم يكن  
الاية ظاهرة في غير ما نوهه الاشاعرة فلا أدل من أنه  
لا دلالة لها فيما ذهب اليه الاشاعرة

و من الاحتمالات ما ذهب اليه جماعة من المفسرين.  
من ان المراد ان الله سبحانه لما كان حكيم على الاطلاق  
كما وصف به نفسه في مواضع من كلامه، و الحكيم هو  
الذي لا يعمل فعلا الا لمصلحة مرجحة، فلا جرم لم يكن  
معنى للسؤال عن فعله، بخلاف غيره، فان من الممكن في  
حقهم ان يعمدوا الحق و الباطل، و ان يقارن فعلهم  
المصلحة و المفسدة، فجار في حقهم السؤال، حتى  
يؤاخذوا بالدم العقلي. أو العقاب المولوي، ان لم  
يقارن الفعل المصلحة<sup>٢٣</sup> و هو المروى عن أبي جعفر  
محمد بن علي الباقر عليه السلام حيث قال جابر: قلت  
له: يا بن رسول الله، و كيف لا يسأل عما يفعل؟ قال لانه  
لا يفعل الا ما كان حكمة و صواباً، و هو المتكبر الجبار  
والواحد القهار. فمن وجد في نفسه حرجاً فسي شيء  
مما قضى كفر، و من أنكر شيئاً من أفعاله جحد<sup>٢٤</sup> و  
يؤيده أيضاً ما روى في الادعية الماثورة: اللهم ان  
وضعتني فمن ذا الذي يرفعتني و ان رفعتني فمن ذا الذي  
يضعني و ان أهلكني فمن ذا الذي يعرض لك في عبدك  
أو يسألك عن أمره و قد علمت أنه ليس في

٢٣. راجع الميزان ج ١٤ ص ٢٩٢.

٢٤. تفسير نورالقلبي ج ٣ ص ٢١٩

حكمك ظلم و لا فى نعمتك عجلة و انما يعجل من يخاف الموت، و انما يحتاج الى الظلم الضعيف، وقد تمايلت يا الهى عن ذلك علواً كبيراً<sup>٢٥</sup>

و منها ما ذهب اليه العلامة الطباطبائي - قدس سره - من أن الله سبحانه ملك و مالك لكل، و الكل مملوكون له محضاً، فله أن يفعل ما يشاء، و يحكم ما يريد، و ليس لغيره ذلك، و له أن يسألهم عما يفعلون و ليس لغيره أن يسألوه عما يفعل.

و قال: من أطلب الآيات دلالة على هذا الذى ذكرنا قوله حكاية عن عيسى بن مريم «أن تعدبهم فانهم عبادك و ان نعزر لهم فانك أنت العزيز الحكيم - المائدة: ١١٨» حيث يوجه عذابهم بأنهم مملوكون له و يوجه معفرتهم بكونه حكيم الى أن قال: و أنت خبير أن توجيه الآية، بالملك دون الحكمة، كما قدمناه يكشف عن اتصال الآية بما قبلها، من قوله «سبحان الله رب العرش عما يصفون - الانبياء: ٢٢».

فالعرش كناية عن الملك، فتتصل الايتان، و يكون قوله «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» بالحقيقة برهاناً على ملكه تعالى، كما أن ملكه و عدم مسؤوليته برهان على ربوبيته، و برهان على مملوكيتهم، كما أن مملوكيتهم و مسؤوليتهم، برهان على عدم ربوبيتهم، فان الفاعل الذى ليس بمسئول عن فعله بوجه، هو الذى يملك الفعل مطلقاً لا محالة، و الماعل الذى هو مسئول عن فعله هو الذى لا يملك الفعل، الا اذا كان ذا مصلحة و المصلحة هى التى تملكه و ترفع المؤاخذه عنه، و رب العالم أو جزء من أجزائه هو الذى يملك تدبيره



باستقلال من داته أى لذاته، لا باعطاء من غيره، فالدَّه  
 سبحانه هو رب العرش و غيره مربوبون له.  
 و قال ايضا فى ضمن عرائره و لا دلالة فى لفظ  
 الاية على التقييد بالحكمة، فكان عليهم أن يقيموا عليه  
 دليلاً<sup>٢٦</sup>.

وفيه ان الاية مناسبة مع الحكمة أيضا و هى تكفى،  
 لجواز حملها عليها، و يؤيده المروى كما عرفت.  
 و منها ما ذهب اليه بعض المحققين، من أن المراد  
 من الاية الكريمة، أنه ليس لاحد حق لمؤاخذته بل له أن  
 يؤاخذ غيره، و ذلك واضح لأن كل موجود ليس له من  
 الوجود الا منه تعالى، فادّا كان كذلك فلا يكون لهم حقا  
 عليه تعالى، و أيضا ان الله تعالى غنى عن خلقه فلا يصل  
 اليه من محبوقه نفع، حتى ثبت لغيره حق عليه، و يسأل  
 عنه<sup>٢٧</sup> و حاصله أن السؤال فرع الحق عليه، و حيث أنه  
 لا حق لغيره عليه فلا مورد للسؤال عنه تعالى و من  
 المعلوم أن مع هذه الاحتمالات لا محال لدعوى ظهور  
 الاية فى مرادهم، ولو سلم دلالتها و ظهورها فيما ذكره،  
 فليحمل على ما لا ينافى قاعدة التحسين و التقبيح،  
 فان الاصل عند منافاة طواهر الايات مع الاصول العقيدية  
 هو توجيهاها على نحو يرفع المنافاة بينهما فلا تعمل  
 هذا مضافا الى أن المستدلين بالاية المذكورة  
 غفلوا عن الايات المتعددة الكثيرة، الدالة على ثبوت  
 التحسين و التقبيح العقلين

منها: الايات الدالة على استقرار القبح و الحسن  
 فى العقول، مع قطع النظر عن الادلة الشرعية كقوله

٢٦. تفسير الميراث: ج ١٤ ص ٢٩٥-٢٩٤.

٢٧. مجموعة معارف القرآن. ج ١ خدائيسى ص ٢٣٣

تعالى «أفحسبتم أنما خلقتناكم عبثاً - المؤمنون: ١١٥»  
فانه يدل على أن العبث قبيح، و قبحه مستقر في العقول.  
و لذا أنكر عليهم انكار منه ليرجعوا الى عقولهم، و  
مثله قوله تعالى: «أيحسب الانسان أن يترك سدى -  
القيامة ٢٦» و نحوه قوله تعالى: «أم نجعل الذين آمنوا  
و عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل  
المتقين كالمجر - ص ٢٨» و هذا أيضاً يدل على أن  
هذا قبيح عند العقول

و منها، الايات الدالة على تحطه من حكم عسى  
خلاف ما اقتضته العقول السليمة، كقوله تعالى «أم  
حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا  
و عملوا الصالحات سواء محياهم و مماتهم ساء ما  
يحكمون - العنكبوت: ٢١» فانه لم ينكر اصل حكم العقل،  
بل أنكر هذا الحكم السيء انكار منبه ليرجعوا الى الحكم  
السليم.

و منها، الايات الدالة على وجود التبع و الحسن، مع  
قطع النظر عن الحكم الشرعي كقوله تعالى «ان الله  
لا يأمر بالفتحشاء - الى أن قال - قل أمر ربي بالقسط  
- الاعراف: ٢٩-٢٨» فمفاد الآية أنه تعالى لا يأمر  
بما هو فاحشة في العنكبوت و المطرة و لو لم يعلم الفاحشة  
الا بالنهي الشرعي، لصار معنى الامة ان الله لا يأمر  
بما ينتهي عنه، و هذا المفاد لا يصدر عن أحاد العقلاء  
فصلاً عن المرير الحكيم، و هكذا في القسط، فانه لو لم  
يكن المراد ما هو قسط عند العقل يصير المعنى قل أمر  
ربي بما أمر به، و هو يارد، كما لا يخفى<sup>٢٨</sup>

و هذا هو الكفر بعينه (٤) و قد قال الله تعالى في محكم كتابه، «وما الله يريد ظلما للعباد - غافر: ٣١» و قل، «والله لا يحب الفساد - البقرة: ٢٠٦» و قال: «وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين - الدخان: ٣٨» و قال: «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون - الداريات: ٥٦» الى غير ذلك من الايات الكريمة. سبحانه ما خلقت هذا باطلا.

(٤) لعله لا بد ذلك لتصوير في حقه تعالى يستلزم تكذيب الايات الصريحة القرآنية، التي اشار الى جعله مسها، بقوله و قد قال الله تعالى في محكم كتابه الحق، و من المعلوم أن من يمتد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز، فقد اعتقد بما يوجب الكفر و الخروج عن ملة الاسلام.

هذا مصاف الى ان تصوير المسء تعالى يصمات الممكنات يرجع في الحقيقة، الى الاعتقاد بمير المبدء تعالى و الحمل بالمبدء الحقيقي هو كفر به كما لا يخفى.

### بحث حول الشرور

هذا سؤال و هو أن مقتضى ما مر من قاعدة التحسين و التقبيح و اطلاق كمال ذات المبدء المتعال، أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، فادا كان الامر كذلك فالشرور كثر لازل، و النيل و الطوفان و الهلايا و الالام و الاوجاع و الموت و نحوها و الاختلافات كالسواد و البياض و الملادة و الدكاوة و المذكورية و الاموئية و غير ذلك، لماذا وقعت؟ اليس هذه الامور قبيحة؟

اجيب عن السؤال المذكور بحوايين: أحدهما اجمالى، والثانى تفصيلي

أما الاول، فهو في الحقيقة جواب لـ «ما»، و تقريره أنه لا مجال لرفع اليد عما ينتهي اليه بالبراهين القطعية من أنه تعالى لا يعمل القبيح و لا يترك الحسن بمثل هذه الامور، بل اللزم بحكم العقل هو حمل هذه الامور على ما لا يناقئ البراهين القطعية، اذ موارد النقص لا تفيد القطع بالخلاف، بل غايتها هو عدم العلم بوجهها، فيمكن رفع ابهامها بما ثبت من أنه لا يفعل القبيح، لكونه حكيماً على الاطلاق. فنحكم بملاحظة ذلك أن هذه الامور لا تخلو عن الحكمة و المصلحة، و الا لم تصدر من الحكيم المتعال، اذ ليس فيه عوامل صدور القبيح كالجهل أو العجز أو غير ذلك مما يكون نقصاً و لا يليق بجنابه تعالى، فكل ما فعله الله و صدر منه يستنى على الحكمة و الصلاح و غالبية الخير.

قال العلامة الطباطبائي - قدس سره -: «الامور على خمسة أقسام ما هو خير محض، و ما هو شره أكثر من شره، و ما يتساوى خيره و شره، و ما شره أكثر من خيره، و ما هو شر محض. و لا يوجد شيء من الثلاثة الاحيرة، لاستلزامه الترجيح من غير مرجع، أو ترجيح المرجوح على الراجح، و من الواجب بالنظر الى الحكمة الالهية المنعشة عن القدرة و العلم الواجبيين، و الجود الذي لا يخالطه بغل، أن يفيض ما هو الاصلح في النظام الاتم، و أن يوجد ما هو خير محض، و ما هو خيره أكثر من شره، لار في ترك الاول شراً محضاً، و في ترك الثاني شراً كثيراً، فما يوجد من الشر، نادر قليل بالنسبة الى ما يوجد من الخير، و انما وجد الشر القليل يتبع الخير الكثير»<sup>٢٩</sup> و قال الشيخ أبو علي ابن سينا في الاشارات:

«إشارة - فالعناية هي إحاطة علم الاول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون عبي أحسن النظام، و بأن ذلك واجب عنه و عن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظم من غير انبعاث قصد و طلب من الاول الحق، فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منسج لفيصار الخير في الكل»<sup>٣٠</sup> و أما الحواب التفصيلي فمتعدد:

الاول. ان الشرور لا تطلق الا على عدم الوجود مما له شأن الوجود، كموت زيد بعد وجوده، أو عدم الشجر بعد وجوده، أو على عدم كمال الوجود ممن له شأنية ذلك الكمال، كعدم الثمر من الشجر القابل له، أو عدم العلم ممن له شأنية العلم، ولذلك قال في شرح الاشارات: «الشر يعلق على أمور عديمة من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت و الفقر و الجهل»<sup>٣١</sup> و أما عدم شيء مأخوذ بالنسبة الى ماهيته كعدم زيد فلا يكون شراً، لانه اعتبار عقلي ليس من وقوع الشر في شيء، بخلاف عدم زيد بعد وجوده فانه شر كما مر، و هكذا لا يكون شراً عدم شيء مأخوذ بالنسبة الى شيء آخر، كفقدان الماهيات الامكانية كمال الوجود الواجبي، أو كفقدان كل ماهية وجود الماهية الاخرى الخاص بها مثل فقدان النبات وجود الحيوان، و فقدان البقر وجود الفرس، لان هذا النوع من العدم من لوازم الماهية وهي اعتبارية غير مجعولة<sup>٣٢</sup> و حيث ظهر أن كل فقدان ليس بشر، بل فقدان ما من شأنه أن يكون له، ففقدان كل مجرد تام موجود بالنسبة

٣٠. الاشارات والتنبهات: ج ٣ ص ٣١٨.

٣١. شرح الاشارات والتنبهات: ج ٣ ص ٣٢٥.

٣٢. تفسير الميزان: ج ١٣، ص ١٩٩.

الى مجرد أعلى منه أو بالنسبة الى مجرد آخر يكون في عرصه أو فقدان كل موجود بالنسبة الى مرتبة اخرى ليست من شأنه لا يكون شراً ايضاً اذ ليس له شأنية ذلك الوجود حتى يكون فقداناً شراً<sup>٢٣</sup>

هذا كله بالنسبة الى الاعدام و الفقدان، و اما وجود كل شيء و كماله فهو خير له، فانه فعلية ماله شأنية و الخير الحقيقي للشيء الذي يعبر عنه بالخير النفسى هو وجوده في نفسه و كمال وجوده بما هو وجوده، فكل وجود فهو خير يداته لان حيثيته حيثية طرد العدم و رفع القوة و غير المطلوبية و المحبوبة<sup>٢٤</sup> ثم اعلم انه لا يطبق الشر على الوجود الا باعتبار ادائه الى عدم الوجود مما له شأن الوجود، او لعدم كمال الوجود، مما له شأنية ذلك كالرودة المفرطة و الحرارة الشديدة المفسدتين للشجر أو ثمره أو كالقتل الموجب لفناء موجود ذى حياة و هذا الاعتبار اضافى و ليس محقيقى لان الشر بالذات هو فقدان الوجود او كماله مما له شأنية، و احلاقه على ما يؤدى اليه بالعرض لتأديتها الى ذلك.

و اليه يؤول قول المحقق الطوسى - قدس سره - فى شرح الاشارات حيث قل: «ويطلق الشر على امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضى منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه، مثل الرد المعسد للثمار و السحاب الذى يمنع القصار عن فعله، و كالأفعال المذمومة مثل الظلم و الزنا و كالأحلاق الرذيلة مثل الجبن و المحل و كالألام و العموم و غير ذلك فانا اذا أملنا فى ذلك وجدنا البعد

٢٣. راجع شرح الاشارات ج ٣ ص ٣٢٥، و آمورشى فلسفه ج ٢ ص ٢٢٤

٢٤. راجع دور الفوائد ج ١ ص ٢٥٤

في نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس الى علة الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات، انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده أمزجتها، فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها، و البرد انما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك و كذلك السحاب - الى أن قال فالشر بالذات هو فقدان تلك الاشياء كماله، و انما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك - الى أن قال: فادر قد حصل من ذلك أن الشر في ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث أن ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنه و أن الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالتلباس الى الاشياء لعدم كمالاتها لا لدواها. بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام. فالشرور امور اضافية مقبسة الى افراد اشخاص معينة، و اما في نفسها و بالقياس الى الكل فلا شر أصلاً - الى أن قال أن الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات، فينسبون على أن الصادر عنه ليس بشر. فان صدور الخيرات الكمية الملاصقة للشرور الجبرئية ليس بشر»<sup>٣٥</sup>.

و عن المحقق الدواني في حاشيته على الشرح الجديد من التجريد أنه قال: «و يمكن أن يستدل على أن الوجود خير والشر عدم أو عدمي بأننا اذا فرضنا وجود شيء و فرضنا أنه لم يحصل بسببه نقص في شيء من الاشياء أصلاً فلا شك في أن وجوده خير فانه خير بالنسبة الى نفسه و ليس فيه شر بالنسبة الى شيء من الاشياء. فعلم من ذلك أن الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شراً باعتبار امتزاجه له»<sup>٣٦</sup>.

٣٥ شرح الاشارات والتهذيب ج ٣ من ٣٢٣-٣٢٤

٣٦. درر الفوائد ج ١ من ٤٥٧.

و كيف كان، فعلم مما ذكر أن الشر على قسمين. احدهما ' هو الشر بالدات و بالحقيقة، و هو ليس الامور العدمية التي ليست لها علة، بل معدومة بعدم علتها، و ثانيهما ' هو الشر بالمرض و بالاضافة، و هو ليس الا ما يؤدي الى العدم، و عليه فليس بين الموجودات شر مطلق، و اتما الموجود هو الشر بالمرض و هو ما يؤدي الى الشر بالدات، و الشر بالدات ليس بمجهول، لانه معدوم بعدم علتة، نعم هو مجهول مجرأ بجعل الشر بالمرض اذ الشر بالمرض امر وجودي مجهول ملزم للشر الذي يكون امرا عديميا

ثم ان المراد من الاداء والسببية الذي قد يعبر عنه بـ «الشر بالعرض» هو المقارنة لالسببية الاصطلاحية، لانه مع الوجود الذي يؤدي الى الشر، يختل علة الخير بوجود المانع، فان العلة علة ما لم يكن مانع عن تأثيرها، فاذا وجد المانع عنه لا يؤثر العلة، و مع عدم تأثيرها لا وجود للمعلول و لا وجود لكماله، فعدم وجود المعلول او عدم كماله مستند الى احتلال علتة، و هو من جهة عروض المانع مثلا صحة الانسار معلولة لاعتدال مزاجه، فاذا وجدت الميكروبات اختل الاعتدال بوجود المانع و فقدت الصحة باحتلال الاعتدال، فعدم صحة البدر مستند الى عدم علتها لا الى الميكروبات الا بالعرض والمحاز، و باعتبار أن اختلال علة الصحة بوجود الميكروبات، و من المعلوم أن للميكروبات اقتضاء وجوديا لا عديميا، و عدم الصحة بسبب اختلال المزاج من جهة وجود المانع عن تأثير اقتضاء المزاج، فالشر بالدات هو عدم الوجود او عدم كمال الوجود مما من شأنه أن يكون له، و السموم و الميكروبات شر بالعرض للمقارنة، اذ المانع يقارن مع عدم المعلول بعدم علتة، لانه علة لعدم المعلول كما لا يخفى



و اليه يؤول مقاله العلامة الطباطبائي - قدس سره - من «ان الذي تعلقت به حكمة الایجاد و الارادة الالهية وشمله القصاء بالذات في الامور التي يقارنها شيء من الشر، انما هو القدر الذي تلبس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابليته، و اما العدم الذي يقارنه فليس الاستناد الى عدم قابليته و قصور استعداده، نعم ينسب اليه الجعل و الافاضة بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بيه و بين الوجود الذي يقارنه هذا»<sup>٣٧</sup>

و مما ذكر يظهر ان الشرور اعدام فلا حاجة الى استنادها الى الخالق، فلا وجه لتوهم الثنوية ان خالق الشرور والاعدام غير خالق الخيرات<sup>٣٨</sup> كما ان ايجاده تعالى لا يتعلق بالشرور حقيقة، و ان تعلق بها بالعرض والمجار لمقارنتها مع الوجودات

ثم ان الشرور الاضافية المؤدية الى الشرور الحقيقية حيث كانت جهة شريتها الاضافية قليلة في جنب خيريتها بملاحظتها مع البصام الكنى من العالم لاتعد شروراً كما صرح به المحقق الطوسي - قدس سره - حيث قل: «فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة و اما في نفسها و بالقياس الى الكل فلا شر أصلاً» فاللارم في حكمته هو ايجادها مع كونها خيراً غالباً

لا يقال: ان الاشكال لو كان في حلقة الشرور الحقيقية، لكان الجواب عنه بأنها عدمية، فلا حاجة لها الى العلة صحيحاً أما ان كان الاشكال في ان الله تعالى لم لم يحق العالم بحيث يكون مكان الفقدانات وجودات و كمالات،

٣٧. الميران: ج ١٣ ص ٢٥١.

٣٨ راجع نهاية الحكمة ص ٢٧٢، تعليقه النهاية ص ٤٢٥، بداية الحكمة:

ص ١٣٦، عدل الهي. ص ١٥٢

و مكان الشرور خيرات، حتى لا يكون للشرور الاضافية وجود، فالاشكال بالنسبة الى الشرور الاضافية باق ولا يكون الجواب المذكور مقنعا عنه.

لانا نقول هذا وهم، اد لا مجال لوجود العالم المادى بدون التصاد والتراحم، اد لارم الطبيعة المادية هو وجود سلسلة من القصانات و الفقدانات والتصاد و التراحم، لعدم قابلية المادة لكل صورة فى جميع الاحوال والشرائط، فالامريدور بين ان يوجد العالم المادى المقرون بتلك القصانات، او ان لا يوجد، و من المعلوم ان الحكمة تقضى ان لا يترك الخير العال<sup>٣٩</sup>.

الثانى لو سلمنا ان الشرور وجودية فنقول فيها بمثل ما قلنا فى الشرور الاضافية فى الاشكال الاخير، و حاصله ان الشرور الوجودية من لوازم العالم المادى، فالامريدور بين ان يترك العالم المادى مع ان فيه خيراً عالياً او يوجد والثانى هو المتعين.

ولذلك قال المعلم الاول وهو ارسطو - على المحكى - ان الشرور الموجودة فى العالم المادى لازمة للطبايع المادية بمالها من التصاد و التراحم، فلا سبيل الى دفعها الا بترك ايجاد هذا العالم، و فى ذلك منع لخيراته العال<sup>٤٠</sup>ية على شروره و هو خلاف حكمته و جوده سبحانه.

و مما ذكر يظهر ان الجواب فى المسألة ليس موقفاً على عدمية الشرور، بل لو كانت الشرور وجودية لامكن الجواب عنه بالمذكور ثم ان خلقة الشرور بناء على وجوديتها تكون مقصودة بالتبع، اذ خلقة العالم المادى لاتمكن بدونها، و اما بناء على كون الشرور عدمية

٣٩. راجع اصول فلسفه: ج ٥ ص ٦٨.

٤٠. راجع تعليقه المبداية: ص ٢٢٣.

فيس لها وجود حقيقة حتى يتعلق بها قصد حقيقي ولو بالتبع، نعم يتعلق بها بالعرض و المجاز باعتبار تعلقه بالمقارنات المتلازمة للاعدام و الشرور<sup>٤١</sup>.

الثالث. ان لشرور منافع و فوائد كثيرة مهمة بحيث يحكم سلب الشرية عن الشرور بملاحظتها، و لذا حكى عن المعلم الاول أن كثيراً من هذه الشرور مقدمة لحصول خيرات و كمالات جديدة، قيموت بعض الافراد تستعد المادة لحياة الآخرين، و ياحساس الالم يندفع المتألم الى علاج الامراض و الافات و ابقاء حياته، الى غير ذلك من المصالح التي تترتب على الشرور<sup>٤٢</sup>.

و اليه يؤول ما ذكره الاستاد الشهيد المطهرى - قدس سره - من أن الموت و النشئة يلازمان لتكامل الروح و انتقاله من نشأة الى نشأة اخرى، كما أنه لولا التراحم و التضاد لاتقبل المادة لصورة اخرى، يل الازم أن يكون لها في جميع الاحوال و الازمان صورة واحدة، و هو كاف للمناعة عن بسط تكامل نظام الوجود، اذ بسبب التراحم و التضاد و بطلان و انهدام الصور الموجودة، تصل التوبة الى الصور اللاحقة و يبسط الوجود و يتكامل، ولذا اشتهر في السنة الحكماء «لولا التضاد ماصح دوام الفيض عن المبدأ الجواد» هذا مضافاً الى تأثير الشرور في التكامل و التسابق الحضارى و الثقافى ألا ترى أنه لولا العداوة و الرقابة، لما كانت المسابقة و التحرك، و لولا الحرب لما كانت الحصار و التقدم، و هكذا. فمع التوجه الى أن العالم الطبيعى عالم تدريج و تكامل و حركة من القوة الى العمل و من النقص

٤١. راجع تعلية النهاية: ص ٤٧٤.

٤٢. راجع تعليقه النهاية: ص ٤٧٣.

الى الكمال، و تلك الحركة والتدرج من ذاتيات الطبيعة المادية، و الى ان حركة العالم السادى و سوقه نحو الكمال، لاتحصل بدور التزاحم و التصاد و بطلان و انهدام، بل تكون موقوفة على تلك الامور التى تسمى شرورا، يظهر فائدة الشرور و مصلحتها و بذلك يستدح ان شرية مسمى شرا بلحاظ اضافته الى جزئى و شىء خاص لابلحاط اوسع و الافهو خيرو ليس بشر<sup>٤٣</sup>

و هذه الفوائد و ان أمكن المناقشة فى بعضها كفائدة موت بعض الافراد لاستعداد المادة لحياة الآخرين، لامكان ان يقال: توسعة المادة ليست بمحال، فمع التوسعة المذكورة لاموجب لموت بعض الافراد، و لكن جملة الفوائد تكفى لاثبات كون شرية الامور المذكورة اضافية جزئية و اما يدحاط الكل فهى حير و ليست بشر.

الرابع ان البلايا و الافات و العاهات، كثيراً ما تصلح لاعداد الكمالات المعنوية كالتوجه الى الله و الانقطاع اليه و التخلق بالاخلاق الفاضلة، بحيث لولم تكن تلك الامور لايمكن النيل الى هذه الكمالات المعنوية. مثلاً من أصابه مرض و اقدم على العلاج، و صبر فيه، و دعا و تضرع الى الله تعالى، و رضى بما قدره له من الشقاء أو عدمه، و الصعة أو السقم، حصل له من القرب الى الله تعالى و التخلق بالاخلاق الحسنة ما لم يكن له قبل ابتلائه به، فالمرض اعد له هذا تعالى و التكامل

و هكذا من صار فقيراً من دون تفريط فى الكسب و قنع بما فى يده و رضى بما قدر و لم يخضع لغنى طمعاً بماله حصل له ملكة المصاعة و عزة النفس ونحوهما من الملكات الفاضلة، و هكذا غير ذلك من البلايا و الافات،

فإنها تصلح للأعداد نحو الكمال بحسب مقتضيات الاحوال وهذا هو السر في الابتلايات والمصيبات والحوادث، ولكن يختلف حظوظ الناس منها لاختلاف معارفهم، وعباد الرحمن أكثر حظ من غيرهم فيها ولذلك يرون تلك البلايا والحوادث جميلة، و يحمّدونه على كل حال، لأنهم لا يرون منه الا ما يستحق الحمد عليه و ان عميت الاعيان العادية عن رؤية جمال تلك الامور، نعم يظهر حقيقة كل ما صدر عنه تعالى في يوم القيامة لكل احد كما نص عليه في قوله عز وجل: «يوم يدعوكم فتستجيون بحمده و تطنّون ان ليثتم الا قليلا - الاسراء: ٥٢».

فهذه الامور في الحقيقة ليست شرورا بالنسبة الى من يجمعها وسيلة لاستكمال نفسه و تخلقه بالاخلاق الحسنة، و انما هي شرور بالنسبة الى من لا يستفيد منها في طريق الاستكمال، و عليه فشريتها ليست من نفسها بل من نفس من لا يستفيد منها.

فالعمدة هي كيفية الاستفادة من الاشياء سواء كانت بلايا و آفات او غيرها من النعم، فالافات والعاهات والبلايا كالنعم والعنى والثروة والسلامة كلها من ممدات الكمال.

فايجاد البلايا و الشرور ليست منافية للعدالة و- الحكمة، بل هي عين ما اقتضاه الحكمة و العدالة في- ابتلاء الناس و امتحانهم و استكمالهم كما نص عليه في كتابه الكريم: «و لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين\* الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انالله وانا اليه راجعون\* اولئك عليهم صلوات من ربهم و رحمة و اولئك هم- المهتدون - البقرة: ١٥٧-١٥٥».

الخامس: ان الاختلافات من جهة الانواع والاصناف

و الاوصاف كالسواد و البياض أو البلادة والدكاوة أو  
 النقص و التمام أو الرجولية و الانوثة أو الانسانية و  
 الحيوانية و غير ذلك، لاتنافي المدل، لان المدل كما  
 عرفت هو اعطاء كل ذي حق حقه، و من المعلوم انه  
 لا حق للشيء قبل خلقته، فكل ما اعطاه الله تعالى للشيء،  
 هو فصل لا حق، وحيث ثبت ان كل ما اعطاه الله فضل،  
 فالاختلاف فيه لا يكون طلما، و اليه يرشد ما روى عن  
 جابر بن يزيد الجعفي حيث قال: «قلت لابي جعفر محمد بن  
 علي الباقر عليهما السلام: يا ابن رسول الله ان اتري الاطفال  
 منهم من يولد ميتا و منهم من يسقط غير تام، و منهم  
 من يولد اعمى، و احرص و أصم، و منهم من يموت من  
 ساعته اذا سقط الى الارض، و منهم من يبقى الى  
 الاحتلام، و منهم من يعمّر حتى يصير شيخا، فكيف ذلك،  
 وما وجهه؟ قال عليه السلام ان الله تبارك و تعالى اولى  
 بما يسره من امر خلقه منهم، و هو الخالق و المالك  
 لهم، فمن منعه التعمير، فانما منعه ما ليس له، و من  
 عمره فانما اعطاه ما ليس له، فهو المتفضل بما اعطى،  
 و عادل فيما منع، و لا يسأل عما يفعل و هم يسألون»<sup>٤٤</sup>  
 وبالجمله فالاختلاف والتبعض لا ينافي المدل، نعم  
 لقائل أن يسأل عن حكمة ذلك، و لكن الجواب عنه واضح،  
 لانه لولا الاختلافات لما وجد العالم المادى، و النظام  
 الاجتماعى، مع ان خلقه العالم المادى، و النظام الاجتماعى  
 مقصود، لكونه راجعا، اذ لو كان المعيار هو التساوى،  
 لزم أن لا يوجد الا شيء واحد، و هو لاف، و  
 ليس بمقصود و لا يصدر منه، كما أنه لو كان المعيار  
 هو التساوى فى النوع لزم أن لا يوجد الا الانسان مثلا،

فلا يمكن له أن يعيش، إذ لا شيء آخر، حتى يتعمد به أو يأوى إليه، أو يتلبس به.

و أيضاً لو كان جميع افراد الانسان ذكورا أو أناثا فقط، لانقرض نسل الانسان، لعدم امكان التوالد و التناسل، ولو كان الناس في المكر والدوق والاستعداد متساوين، لاختلت الامور التي لا يوافق مذاقهم و لو كان الناس في الاشكال و الالوان و جميع الخصوصيات متعددين لما تعارفوا.

فالاختلافات من مقومات العالم المادى، و النظام الاجتماعى

لا يقال: نعم، و لكن بقى السؤال لافراد النساء مثلاً، بأن الله تعالى لم يجعلني من الاناث، و لم يجعلني من الرجل، لانا نقول: لو عكس الله تعالى يعنى جعلها من الرجال و جعل غيرها من النساء لما ارتفع السؤال، لان لمن جعلها من النساء أن يكرر ذلك السؤال فلا فائدة في التبديل كما لا يخفى.

السادس. ان علة النقص في المعلولين، قد تكون من جهة ظلم الظالمين المتجاوزين المختارين في أعمالهم، أو من جهة جهل الآباء و الامهات بأداب النكاح و سننه، و شرائط التوالد و التناسل، و كيفية التقذية و حفظ الصحة، أو من جهة سوء أفعالهم، أو غير ذلك من المؤثرات الاختيارية.

و من المعلوم أن الله تعالى برىء عن ظلم الظالمين و نهام عنه و أكده، و فرض متعمهم على كافة الناس و يعاقبهم في الآخرة، و هكذا أرشد الآباء و الامهات، بتشريع الاحكام و السنن، و الاداب الشرعية، و أيضاً حذر الناس عن المصيان و ارتكاب المعاصي، و الاعمال السيئة لتطيب أولادهم و أحفادهم.

فما ينبغي أن يفعله الله لم يتركه، بل أتى به حق الاتيان، و اتما التقصير من ناحية الناس كما لا يحفى. لا يقال. ان المعلولين لا يتمكنون من الاستكمال. لانهم لعلتهم عاجزون عن اتيان الاعمال الصالحة، بمثل ما أتى به غيرهم فلا وجه لحلقهم.

لانا نقول: ان التكليف ليس الا بمقدار طاقتهم، فاذا اتوا بالاعمال بهذا المقدار، تمكنوا من الاستكمال بما اتوا به و الله تعالى رؤوف بالعباد. هذا مضاف الى ان الصبر على العلة و النقص يوجب ازدياد الكمال و الثواب و الحسنات فقد روى في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام أنه قال «من ابتلى من المؤمنين ببلاء فصبر عليه كان له مثل اجر ألف شهيد»<sup>٩٥</sup>.

و كم من معنول نال المقامات العالية و الشامخة، لعلو همته و نشاطه، فعلى المعلولين ان لا يتركوا السعى نحو الكمال بمقدار الطاقة، و على الناس ان يساعدهم في هذا المجال، و لا يهملوهم، فانهم احوالهم و المصدم يهتم بامور المسلمين.

السابع: انه قد يكون بعض الشرور لمكافاة الكفار و عدايتهم، كما نص عليه في حق السالكين من الامم السابقة بقوله «و ما كنا مهلكي القرى الا و اهداها ظالمون - القصص: ٥٩»، «الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم و ارسلنا السماء عليهم مدرارا و جعلنا الانهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم و انشاننا من بعدهم قرنا آخرين - الانعام: ٦» بل يدل بعض الايات الكريمة على ان المصيبات كالقحط و العلاء و الشدائد و نحوها



تعرض الاقوام والافراد من جهة سوء اختيارهم، و التغيرات السيئة في انفسهم، كقوله تعالى: «ان الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم - الرعد: ١١» و قوله تعالى: «وما اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم و يعمو عن كثير - الشورى. ٣٥» فمثل هذه الاية حطاب الى الاجتماع او الافراد، و تدل على أن بين المصائب، كالقحط و العلاء و الوياء و الزلازل و المرض والضيق و غير ذلك، من المصيبات و الشدائد، و بين أعمال الانسان ارتباط خاص، فلو جرى الانسان او المجتمع الانساني على ما تقتضيه الفطرة من الاعتقاد و العمل، نزلت عليهم الخيرات، و فتحت عليهم البركات، و لو افسدوا افسد عليهم، و هذه سنة الهية، الا أن ترد عليه سنة لا يتلاءم او الاستدراج، فينقلب الامر قال تعالى: «ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا و قالوا قد مس آباءنا السراء و الضراء فأخذناهم بفتة و هم لا يشعرون - الاعراف: ٩٥» قوله «حتى عفوا» أى كثروا عدة أو عدة و أصله الترك، أى تركوا حتى كثروا، و منه اعفاء الحى.

و كيف كان فالمكافاة و العذاب و التنبيه من علل وجود المصيبات، كما هو صريح الايات المذكورة و غيرها، بل الروايات منها صحيحة فضيل بن يسار عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «ما من نكبة تصيب العبد الا يذنب و ما يعمو الله عنه اكثر»<sup>٤٦</sup>

و صحيحة هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «أما انه ليس من عرق يضرب ولا نكبة ولا صداع ولا مرض الا يذنب، و ذلك قول الله عزوجل فى

كتابه: «و ما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم و يعفوا عن كثير. ثم قال و ما يعفو الله أكثر مما يؤخذ به»<sup>٤٧</sup>.

ثم لا يغفى عليك أن البلاء في حق الانبياء والائمة المعصومين و الاولياء، ليست مكافاة بل لارتجاع شأنهم، كما نص عليه في صحيحة علي بن رئاب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل «و ما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم» أرايت ما أصاب عدياً و أهل بيته عليهم السلام من بعده، أهو بما كسبت أيديهم، و هم أهل بيت طهارة معصومون؟ فقال: ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يتوب الى الله و يستعفر في كل يوم و ليلة مائة مرة من غير ذنب، ان الله يحص أوليائه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب»<sup>٤٨</sup>.

و في المروى عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال «ذكر عند أبي عبد الله عليه السلام البلاء و ما يحص الله به المؤمن. فقال: سئل رسول الله صلى الله عليه و آله من أشد الناس بلاء في الدنيا، فقال: البيون ثم الامثل فالامثل، و يتلى المؤمن بعد علي قدر ايمانه و حسن أعماله، فمن صح ايمانه و حسن عمله اشتد بلاؤه و من سخط ايمانه و ضعف عمله قل بلاؤه»<sup>٤٩</sup>.

بل ابتلاء الاولياء بالشدائد و المصيبات كثير جدا و كلما اشتد ايمان المؤمن كثر بلاؤه كما ورد في الحديث «ان الله عز وجل اذا أحب عبداً غشه بالبلاء

٤٧. نور الثمير، ج ٤ من ٥٨١ نقلاً عن الكافي.

٤٨. نور الثمير، ج ٤ من ٥٨١ نقلاً عن الكافي.

٤٩. تفسير الميراث، ج ٥ من ١٢ نقلاً عن الكافي.

غثا»<sup>٥٠</sup> و السر فيه أن المكافأة تنشأ من غضبه تعالى، و ابتلاء الاولياء ينشأ من رحمته، و رحمته غلبت غضبه، فلا تغفل، فالانبياء والاولياء ممن ليس لهم اكتساب سوء، كانوا خارجين عن قوله: «و ما أصايكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم» تحصصا، فلا مكافأة و لا عذاب لهم، و انما ما ورد عليهم لاعلاء شأنهم و قربهم اليه تعالى



## ٥- عقيدتنا في التكليف

نعتقد انه تعالى لا يكلف عباده الا بعد اقامة الحجة عليهم، ولا يكفهم الا مايسمعهم، و ما يقدرّون عليه، و ما يطيقونه، و ما يعلمون، لانه من الظلم تكليف العاجز والجاهل غير المقصر في التعليم (١).

(١) ولا يعنى عديث ن لمصنف اشر الى بعض شرائط المكلف (بفتح اللام) من القدرة على الفعل فتكليف العبد بما لا يطاق كالطيران من دون وسيلة لا يصدر عنه تعالى، و من امكان العلم بالتكليف او قيام الحجة عليه و اما ما لا سبيل له الى العلم به، او الحجة عليه، من دون حرج أو مشقة، فلا يصدر التكليف به عنه تعالى ايضا، كل ذلك لنسب الظلم عنه فان التكليف بدون القدرة أو مع الجهل به جهلا قصوريا ظلم، والظلم لا يصدر عنه، لما تقدم من انه لا يعمل القبيح ولا يترك الحسن ثم ان المراد من قوله وما يعلمون هو ما يمكن ان يحصل له العلم، والا فتعليق التكليف بالعلم به لا يحلو عن اشكال، كما قرر في محله، اللهم الا ان يريد أنه لا يتنجر التكليف في حقه الا بمقدار الذي علم به، و أما ما زاد عنه فلا تسجير له، هذا كله شرائط المكلف (بفتح اللام) و أما شرائط نفس التكليف من انتفاء المفسدة فيه، و تقدمه على وقت الفعل و غير ذلك، فم يشر اليه لانه واضح

نعم سيأتى (فى ٨ - عقيدتنا فى أحكام الدين) بعض شرائط التكليف كلزوم كونه مطابقاً لما فى الأفعال من المصالح و المفساد، كما أن شرائط المكلف (بكسر اللام) من لزوم كونه عالماً بصفات العمل، من كونه حسناً أو قبيحاً، ومن لزوم كونه قادراً على إيصال الأجر اللائق إلى العاملين، و غير ذلك ليست مذكورة لوضوحها. ثم أن التكليف سمي تكليفاً بلحاظ أحداث الكلفة، و إيقاع المكلف فيها، و لعله لذا عرفه العلامة الحلى -قدس سره- بأنه بحث من يحب طاعته على ما فيه مشقة<sup>١</sup> واحترار يقيد المشقة. عما لا مشقة فيه، كأكل المستلذات، والظاهر من كلامه أنه جعل الكلفة فى متعلق التكليف. ولذا احترز عن مثل أكل المستلذات، و أم أن أريد من الكلفة هو جعل المكلف فى قيد التكليف. فلا يلزم أن يكون فى متعبه مشقة، بل فى مثل المذكور أيضاً يحدث الكلفة، بصيرورته مقيداً بفعله مع أنه فى فسحة قل التكليف بالنسبة إلى ترك أكل المستلذات فافهم

ثم أن التكليف من العماوين المنتزعة من صيغة الامر وما شابهها، اذا سيقى لاجل البحث والتحريك، لا للدواعى الأخرى قال المحقق الأصغر هاتى -رحمه الله-: «أن الصيغة وما شابهها اذا سيقى لاجل البحث والتحريك، فينتزع منها عماوين مختلفة، كل منها باعتبار خاص، و لحاظ مخصوص. فالبحث بلحاظ أنه يوجهه بقوله نحو المقصود، والتحريك بلحاظ التسبب بالصيغة مثلاً إلى الحركة نحو المراد، والإيجاب بلحاظ إثبات المقصود عنده، والألزام بلحاظ جعله لازماً و قريناً

أما الجاهل المقصر في معرفة الاحكام و التكالييف فهو مسؤول عند الله تعالى ومعاقب على تقصيره، اذ يجب على كل انسان أن يتعلم ما يحتاج اليه من الاحكام الشرعية (٢).

بحيث لا يتفك عنه. والتكليف يلحظ احداث الكلفة و ايقاعه فيها. والحكم يلحظ اتقان المطلوب، والطلب يلحظ ارادته القلبية. او الكشف عنها حقيقة او انشاء. و عنوان الامر يلحظ كون المفعول من العالي<sup>٢</sup>

(٢) قال الشيخ الاعظم الانصارى قدس سره - « ما وجوب اصل المحض و حاصه عدم معدورية الجاهل المقصر في التعلم فيدل عليه وجوه:

الاول: الاجماع القطعى على عدم جوار العمل باصل הראة قبل استصراع الوسع في الادلة  
الثاني: الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل «يتى السفر للتمقه و سؤال اهل الذكر، والاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم و تحصيل الفقه، و الذم على ترك السؤال

الثالث: ما دل على مواحدة الجهال والذم يفعل المعاصى المحبولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم، لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب. مثل قوله صلى الله عليه و اله - فيمن غسل محدوراً<sup>٣</sup> أصابته جناية فكر<sup>٤</sup> فمات - «قتلوه قتلهم الله. الا سألوا؟ ألا يمموه<sup>٥</sup>» و قوله - لمن أطال الجذوس في بيت الغلام لاستماع العناء - «ما كان أسوء حالك لو مت على هذه

٢ مدينة الندرة ج ١ ص ١٥١

٣ الجذور من به لحدوى و هو مرض سبب جنواً حمراً يسمى الرؤوس مشتر في السر و تنجح سريعاً و هو شديد العدوى أى العدا و السراية

٤ أى أصابه الكزاز و هو داء أو زعمه من شدة البرد.

الحالة» ثم أمره بالتوبة، و غسلها، وما ورد في تفسير قوله تعالى «فلله الحجة البالغة» من أنه يقال للعبد يوم القيمة هل علمت؟ فان قال: نعم، قيل: فهل عملت؟ و ان قال: لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل؟ - الى ان قال الشيخ الاعظم - الرابع - ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام - الى ان قال: كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالاً، و مناط عدم المعدورية في المقامير هو عدم قبح مؤاحضة الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مدفوع بما يؤمن معه من ترتب الضرر الا ترى انهم حكموا باستقلال العقل بوجوب السطر في معصرة مدعى البوة و عدم معدوريته في تركه. مستنديين في ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا الى انه شك في المكلف به، هذا كله مع ان في الوحة الاول و هو الاجماع القطعي كفاية»<sup>٥</sup>

و حاصله ان العاقل المقصر سواء علم باصل التكليف، و شك في المكلف به، و جهل به، كما هو كذلك نوعاً - اذ المكلف اذا التفت الى انه لم يخلق مهملًا ولم يترك سدى، فضلاً عن ان امره بالاسلام و تدين به، علم اجمالاً بتكاليف كثيرة فعدية - اولم يعلم بشيء، لم يكن معذوراً، فان عليه ان يفحص، ولا مجال للاحد بالبراءة العقلية من قبح العقاب بلا بيان، فان البيار موجود، و انما هو لم يرجع اليه، و لذا لم تقبح مؤاخذه الجاهل المذكور في الصورتين بالادلة الاربعة المذكورة، التي أشار اليها الشيخ - قدس سره - و هذا كلام حسن، و ان كان في التمسك بالاجماع مع وجود الدليل العقلي والشرعي مناقشة، لانه من المحتمل ان يكون مستندهم



و نعتقد إنه تعالى لابد أن يكلف عباده، و يسن لهم الشرائع، و ما فيه صلاحهم و خيرهم، ليدلهم على طرق الخير والسعادة الدائمة، و يرشدنهم إلى ما فيه الصلاح، و يزجرهم عما فيه الفساد و الضرر عليهم و سوء عاقبتهم، و أن علم أنهم لا يطيعونه، لأن ذلك لطف و رحمة بعباده، و هم يجهلون أكثر مصالحهم، و طرفها في الدنيا والآخرة، و يجهلون الكثير مما يعود عليهم بالضرر و الغسران.

والله تعالى هو الرحمن الرحيم بنفس ذاته، و هو من كماله المطلق، الذي هو عين ذاته، و يستحيل أن ينفك عنه (٣).

هو الدليل العقلي، أو الشرعي، فلا يكشف عن شيء آخر

ثم أن الطاهر من بعض الأدلة المذكورة، سيما الأدلة الدالة على مؤاحدة الجهال، أن السؤال و العقاب على ترك الواقع لا على ترك التعلم، ولذا قال في الحديث: «هلا تعلمت حتى تعمل» و إليه أشار الشيخ مقدس سره حيث قال: «لكن الانصاف ظهور أدلة وحب العلم في كونه واجباً غيرياً، مضافاً إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث، الطاهرة في المؤاحدة على نفس المخالفة، انتهى»<sup>٦</sup>.

و عليه فما ذهب إليه صاحب المدارك ومن تبعه، من أن العلم واجب نفسى، و العقاب على تركه من حيث هو لا من حيث افضائه إلى المعصية، أعني ترك الواجبات، و فعل المحرمات المجهولة تفصيلاً مشكلاً، بل غير صحيح، فلا يعاقب من خالف الواقع الا عقوبة واحدة على مخالفة الواقع، و مما ذكر يظهر ما في ظاهر عبارة المصنف هنا من أن العقاب على تقصير الجاهل المقصر في ترك التعلم، لا على ترك الواقع، فتدبر جيداً.

(٣) أراد بذلك بيان معنى وجوب اللطف الذي هو

الكبرى الكلية لتكليف العباد بما فيه الصلاح وغيره مما يكون مصداقاً للطف والرحمة، وحاصله كما سيصرح به في الفصل الثاني من الكتاب، أن معنى الوجوب في ذلك هو كمنع الوجوب في قولك أنه واجب الوجود (أي لزوم واستحالة الانفكاك) وليس معناه أن أحداً يأمره بذلك، فيجب عليه أن يطيعه — تعالى عن ذلك — فإنه لا يناسب علو مقامه، وذلك لأن اللطف وهو الرحمانية والرحيمية بالعباد، نش عن كماله المطلق، الذي هو غير ذاته، ولا ينفك عنه. ولا حاجة إلى وراء ذاته في إفاضة اللطف إلى غيره، فإذا كان المحل قابلاً ومستعداً لفيض الحود واللطف، فمقتضى كونه كمالاً مطلقاً هو لزوم إفاضة ذلك، إذ لا يحل في ساحة رحمته ولا نقص في جوده وكرمه. ولا جهل له بالمستحق، هذا، مع أن المحل قابل الاستفاضة، وبهذا الاعتبار نقول: إن اللطف واجب لا باعتبار أنه محكوم بحكم أحد من خلقه.

و عليه فيؤول وجوب اللطف إلى لزومه، واستحالة انفكاكه، كما صرح به المصنف هنا، وأما ما ذهب إليه العلامة الحلي قدس سره من أنه لا تعنى بوجوبه عليه، حكم غيره عليه، بل وجوب صدوره منه نظراً إلى حكمته، وقد بينا أن القبح العقلي لا معنى<sup>٧</sup> فالظاهر أن المراد منه هو الحكم العقلي بوجوب الصدور منه، وهو بظاهره لا يرفع إشكال بعض أهل السنة وغيرهم، من أنه لا يجب على الله تعالى شيء<sup>٨</sup>. اللهم إلا أن يقال: إن المراد من الحكم العقلي هو إدراك ضرورة صدوره منه، و عليه فيرجع ما ذهب إليه العلامة، إلى ما ذهب إليه الحكماء، كما

٧. كشف الغوائد: ص ٦٨.

٨. كما نسب إليهم المحقق الغومسي في قواعد المبادئ راجع كشف الغوائد ص ٦٨.

أشار إليه المصنف قال المحقق اللاهيجي. «إن تشييع المخالفين في وجوب شيء على الله و استبعادهم، ناش عن قلة تدبرهم في مراد القوم من وجوب شيء بحكم العقل عليه تعالى، فإن مرادهم منه أن كل فعل من شأنه استحقاق مذمة فاعله لا يفعله الله ولا يصدر منه تعالى، وهكذا كل فعل حسن لو أحل به غيره استحق المذمة فهو تعالى مره عن الإخلال به، و أما منع تصور الدم بالنسبة إليه تعالى فهو مجرد تهويل، لأن الدم مقابل المدح، والمدح مرادف أو مساو للحمد، و هو واقع في حقه، فما لا يعقل هو استحقاق الدم بالنسبة إليه تعالى لا تصور الدم»<sup>٩</sup>.

و يظهر مما ذكره المحقق اللاهيجي - قدس سره - في تصوير وجوب شيء عليه تعالى، أن الحكم العقلي ليس بمعنى أمر العقل حتى يستمد في حقه تعالى، و يقال كيف يمكن أن يكون هو تعالى منقاداً لأمر العقل مع أنه مخلوق من مخلوقاته، فلو انقاد لأمر العقل ونهيه لزم حاكمية العقل المخلوق، على حاله، بل معناه إدراك ضرورة صدوره عنه و كونه منزهاً عن الإخلال به، هذا. ثم انه اجيب عن الاشكال أيضاً، بما حاصره أن المراد من العقل ليس هو عقل الانسان، بل عقله تعالى، فالله تعالى هو الذي عقل الكل، و عقله يحكم بذاك، فلا يلزم حاكمية العقل المخلوق عليه، و رده بعض المحققين بأن الجواب المذكور جواب يصلح لاقتناع العامة، ولكن الاشكال فيه أن التعدد في ذاته تعالى غير متصور، فليس فيه قوة باسم العقل، و قوة أخرى منقادة لحكم العقل، فالجواب يؤول في الواقع الى تشبيهه تعالى

يخلقه في سسة العقل اليه، مضافاً الى أن شأن العقل هو درك المفاهيم، و المفاهيم من قبيل العلوم الحصولية، فلا تناسب علمه تعالى، فان علمه من قبيل العلم الحسوري. كما ان شأن العقل ليس هو الامر والنهي، فلا يتصور حاكمية عقله تعالى و أمريته<sup>١٠</sup>

وفي الجواب والرد كليهما نظر، أما الرد فسن التعدد الاعتباري يكفي في تصوير الحاكم والمحكوم، كما أنه يكفي في تصوير العالم والمعلوم، مع اتحادهما في ذاته تعالى، و مما ذكر يظهر أنه لا تشبيه ولا تنطير في صفاته بمحذوقاته بعد كون صفاته عين ذاته، والتعدد بالاعتبار، هذا. مضافاً الى أن حمل «عقل»، كحمل «عالم» عليه تعالى في الحاجة الى تجريده عما يشوبه من خصوصيات الممكنات، من الحاجة الى المبادئ و المقدمات، ومن كونه كيفاً أو فعلاً حادثاً للنفس وغيرهما من الامور التي تكون من خصوصية مصاديقهما فهو تعالى عالم بالعلم الحسوري و عاقل و مدرك بالعلم الحسوري. و أما الجواب فيأن مرادهم من العقل هو مطلق العقل لا خصوص عقله تعالى، فاختصاص العقل به اجنبي عن مرادهم، هذا مضافاً الى ما اشير اليه من أن شأن العقل هو الدرك، لا الامر والنهي، و كيف كان فذاته الكامل لا يقتضي الا النظام الاحسن، ومن المعلوم أن القبيح لا ياسب ذاته الكامل، والماسبة والسنخية من أحكام العلية، فيمتنع صدور القبيح أو ترك الحسن منه تعالى، من جهة اقتضاء ذاته و صفاته، لاس جهة تأثير العوامل الخارجية فيه تعالى، من حكم عقلي، أو عقلاني بوجوب صدور الحسن، وترك القبيح، مع أنه لا ينفعل من شيء.

و عليه فمقتضى كمال ذاته هو لزوم افاضة اللطف منه للعباد، و منه التكليف، اذ عدم التكليف اما من جهة الجهل أو من جهة النقص في الجود والكرم، أو من جهة العجز، أو من جهة البخل، أو من جهة عدم المحبة بالكمال والنظام الاحسن، و كل هذه مفقودة في ذاته تعالى، والا لزم الخلف في كونه صرفاً في العلم والكمال والقدرة وفي كونه عالماً بنفسه و بكماله و آثاره و محباً له، فلا عامل لترك التكليف، و فرض ترك التكليف حينئذ يستلزم ترجيح المرجوح و هو محال، لرجوعه الى ترجيح من غير مرجح.

ثم لا يذهب عليك أن الطريق الذي سلكه المصنف في اثبات اللطف والرحمة، أولى مما سلكه أهل الكلام من أن كل مقرب الى الطاعة، و مسدد عن المعصية لطف. و هو واجب في حكمته، لان الاهمال به نقض للفرض. و هو قبيح كمن دعا غيره الى مجلس للطعام، و هو يعلم انه مع كونه مكلفاً بالاجابة، و متمكناً من الامتثال، لا يحببه الا أن يستعمل معه نوعاً من التآدب، فالتآدب المذكور يقرب المكلف الى الامتثال ويبعده عن المخالفة، فاذا كان للداعي غرض صحيح في دعوته، يجب عليه استعمال التآدب المذكور، تحصيلاً لفرضه، والا نقض غرضه الصحيح و هو قبيح عن الحكيم.

و انما قلنا طريق المصنف أولى من طريق أهل الكلام، لان محصل الطريق المختار، هو امتناع انفكاك اللطف و التكليف، لا وجوب صدور التكليف عليه تعالى، و من المعلوم أن تعبير امتناع انفكاك اللطف و التكليف أبعد عن الاشكال المذكور، من أنه محيط على كل شيء، فكيف يقع تحت حكم عقلي أو عقلاني، ويتأثر منه، و ان امكن الجواب عن الاشكال مع تعبير الوجوب

ولا يرفع هذا اللطف و هذه الرحمة ان يكون العباد متمردين على طاعته، غير متقادين الى اوامره و نواهيه (٤).

أيضاً، بما عرفت من أن المراد من الوجوب العقلي، هو ادراك الضرورة وامتناع التكليف أيضاً.

هذا مضافاً الى أن حاصل الطريق المختار، أن الانسان لا يتمكن من معرفة مصالحه و مفاسده، و كيفية سلوكه نحو الكمال الا باللطف والتكليف، و هو أولى من ذكره أهل الكلام، من أن الانسان يصير بالتكليف مقرباً الى المصالح و مبعداً عن المفاسد، اد مقتضاه كما صرح به في المثال المذكور، أن الانسان مع قطع النظر عن التكليف يكون متمكناً من السلوك نحو الكمال، وانما لا يسلكه الا بالتكليف، مع أن المعلوم خلافه، اد الانسان لا يقدر بدور التكليف والارشاد الشرعي، من السلوك نحو الكمال، وكم من فرق بينهما

(٤) لان الدلالة على طرق الخير والارشاد الى ما فيه الاصلاح، والزجر عما فيه الفساد والضرر، لطف و رحمة في حق العباد، و يقتضيه ذاته الكامل، والتمرد و عدم الاطاعة من العباد، لا يخرج الدلالة والارشاد عن كونها لطفاً و رحمة، هذا، مضافاً الى أن الدلالة و الارشاد، توجب اتمام العبة عليهم بحيث لا يبقى لهم عذر في المخالفة والتمرد

لا يقال ان العقل يكفي لتمييز المصالح عن المفاسد، لانا نقول ليس كذلك، لمحدودية معرفة الانسان في ما يحتاجه من الامور الدنيوية، فضلاً عن المعنويات، والعوالم الاخرى كالبرزخ والقيامة، فالانسان في معرفة جميع المصالح والمفاسد و طرق السعادة والشقاوة

يحتاج الى الدلالة والارشاد الشرعى ولا غنى له عنه.  
و مما ذكر ينقدح أنه لا مجال أيضاً لدعوى كفاية  
القطرة، فانها محتاجة الى الاثارة والتسيه بواسطة  
الدلالة المذكورة و بدونها لا تكفى لذلك كما لا يخفى.





## ٤- عقيدتنا في القضاء والقدر

ذهب قوم، و هم المجبرة، الى انه تعالى هو الفاعل لا المخلوقين فيكون قد اجبر الناس على فعل المعاصي، و هو مع ذلك يعدبهم عليها، و اجبرهم على فعل الطاعات و مع ذلك يثيبهم عليها، لانهم يقولون ان افعالهم في الحقيقة افعاله، وانما تسب اليهم على سبيل التعوز، لانهم معلها، و مرجع ذلك الى انكار السببية الطبيعية بين الاشياء، و انه تعالى هو السبب الحقيقي لا سبب سواه. و قد انكروا السببية الطبيعية بين الاشياء، اذ طنوا ان ذلك هو مقتضى كونه تعالى هو الخالق الذي لا شريك له، و من يقول بهذه المقالة فقد سبب الظلم اليه، تعالى عن ذلك (١).

(١) و من المجبرة. الاشاعرة الذين ذهبوا الى انكار السببية و انحصار السبب في الله تعالى، و قالوا ان النار مثلا لا تحرق شيئا. بل عادة الله حرت على احراق الثوب المعماس بها، مثلا من دون تدخلية للنار في الاحراق.

و على هذا الاساس المرعوم ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة له تعالى، من دون دخل للعباد، نعم يصق على افعال العباد عنوان المكسوب، لمقارنته مجرد الارادة و عدمها معها، و هو الفارق عندهم بين الفعل الاختياري والاضطراري.

والذي اوجب هذا الزعم العاصد فيهم، هو عدمه  
درك معنى التوحيد الافعالي، و تخيلوا انه لا يمكن الجمع

بين التوحيد الافعالى و سببية الاشياء.

وفيه أولا: اراتكار السببية والعلية خلاف الوجدان، فانا نرى أنفسنا علة ايجادية بالنسبة الى التصورات والتفكرات الذهنية و نحوها من أفعال النفس، لان هذه الامور مترشعة عن النفس و متوقفة عليها من دون العكس وليس معنى السببية الا ذلك، والوجدان أدل دليل على ثبوت السببية والعلية فلا مجال لانكارها

و ثانياً أن التراحم المشاهد بين الماديات مما يشهد على وجود رابطة العلية والتأثير والتأثر بالمعنى الاعم فيها، والا فلامجال لذلك، اذ المقروض أنه لا تأثير لها، و ارادته تعالى لا تكون متزاحمة، لعدم التكثر فى ذاته، والمقروض أنه لا دخل لغيره تعالى فى السببية، فالتراحم ليس الا لتأثير الماديات بعضها فى بعض، و يؤيده التغييرات الحاصلة فى نفس العناصر، فانها تكشف عن كون المؤثرات تلك العناصر، و الا فلا وجه لهذه التغييرات والتحوللات.

و ثالثا: بأن النصوص الشرعية تدل على وجود الرابطة السسية، كقوله تعالى: «فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا \* قالت انى اعود بالرحمن منك ان كنت تقيا \* قال انما انا رسول ربك لاهب لك علما ركيا - مريم ١٧-١٩» حيث نسب التمثل و هكذا همة الغلام الى الروح.

و كقوله عز وجل «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم - التوبة ١٤» اذ أسند عذاب الكفار الى أيدي المؤمنين و غير ذلك من الايات، فلا وجه لانكار السببية، و أما توهم المنافاة بينها و بين التوحيد الافعالى فهو مندفع، بأن السببية المذكورة ليست مستقلة حتى تنافيه، بل هى السببية الطولية، و هى منتبهة اليه تعالى فى عيس

كونها حقيقية، نعم يختص بالله تعالى السببية الاستقلالية، و هو المراد من قولهم لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى.

وبالجملة فكما أن وجود المخلوقين لا ينافي مع التوحيد الذاتي، لان وجودهم منه تعالى وفي طول وجوده، كذلك تأثيرهم في الاشياء لا ينافي حصر المؤثر الاستقلالي فيه تعالى، كما يقتضيه التوحيد الافعالي، لان تأثيرهم بادنه تعالى و يستوى اليه، ولذلك قال العلامة الطباطبائي -قدس سره- انتساب الفعل الى الواجب تعالى بالايجاد لا ينافي انتسابه الى غيره من الوسائط، والانتساب طولى لا عرضى<sup>١١</sup>

فالعباد هم المباشرون للافعال و كانت الافعال افعالا اختيارية لهم، لقدرتهم على تركها وتمكسهم من خلافها، والافعال مستندة اليهم بالحقيقة، و مع ذلك لا يكونون مستقلين في الوجود والماعلية، بل متقومون به تعالى، و ليس هذا الا لكونهم في طول وجود الرب المتعال، و منه ينقذ فساد ما استدلوا به على مختارهم، بأن التأثير مستند الى قدرة الله تعالى دون العباد، والا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، والتالى باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية أنه تعالى قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادراً على شيء، لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه، و أما بطلان التالى فلانه لو أراد الله ايجاداً و أراد العبد اعدامه، فان وقع المرادان او عندما لم يجمع اجتماع النقيضين، وان وقع مراد أحدهما دون الآخر لم الترجيح من غير مرجح<sup>١٢</sup>.

١١. نهاية الحكمة: ص ٢٤٧.

١٢ راجع شرح بحريد الاعداد ص ٣٥٩ الطبع الجديد - كتب العوائد ص ٤٥ - قواعد المرام: ص ١٥٩.

و ذلك لما عرفت من أن قدرة العبد في طول قدرة الرب و يادته و ارادته، ومن المعلوم أن ما يكون كالظل للنشء و طوراً له، لا يمكن أن يعارض ذا الظل، وعليه فهو اراد الله تعالى فعلاً تكويناً لوقع ارادته ولو لم يردده العبد، لقوة قدرته و ارادته دون العكس، و لعل اليه يؤول ما أشار اليه المحقق الطوسي - قدس سره - في متن تجريد الاعتقاد حيث قال: «و مع الاجتماع يقع مراده تعالى».

ان قلت: ربما يقع الفعل عن العبد على خلاف ارادته تعالى، ككفر الكفار و عصيان العصاة، مع أنه تعالى لا يريد الكفر والعصيان.

قلت: انه تعالى في مثل ما ذكر لا يريد تكوين الا ما اختاره العباد، فما وقع عن العباد لا يخرج عن ارادته و ان منهمهم و زجرهم عنه تشريعاً، ففي نظائر ما ذكر لا يعطب ارادة الكفار والعصاة على ارادته تعالى، بل هو المرید لفعل العبد عن اختياره و ارادته لا جبراً و بدون الاختيار، كما نص عليه قوله عزوجل: «وما تشاؤون الا أن يشاء الله - الدهر: ٣٠».

اذ الاية المباركة في عين كونها في مقام اثبات المشيئة له تعالى. أثبت المشيئة للانسان أيضاً، و ليس هذا الا الطولية المذكورة، و يؤيدها ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله «ان الله يقول يا ابا ادم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، و بارادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد»<sup>١٣</sup>.

فالقول بمعارضة ارادة العباد مع ارادة الله تعالى، لا يوافق الطولية، بل مناسب مع الارادة الاستقلالية، و

هي متنوعة عندنا.

و رابعاً: ان دعوى الجبر وعدم الاختيار لايساعدها الوجدان، ضرورة أننا ندرك بالعلم الحضورى قدرتنا على ايجاد الافعال مع التمكك من الخلاف، نحن نقدر على التكلم مثلاً و نتكلم من تركه، و هكذا، والوجدان أدل دليل على وجود الاختيار حيناً، اد لاحقاً فى العلم الحضورى.

لا يقال، ان الارادة ليست باختيارية، لانبعائها عن الاميال الباطنية التي ليست تحت اختيارنا، بل تكون متأثرة عن العوامل الطبيعية الخارجية، فلا محال لاختيارية الافعال، لما نقول ان هذه الاميال معدة لاعدة، فالارادة مستندة الى الاختيار، و يشهد لذلك امكان المحالفة للاميال المذكورة، كترك الاكل والشرب، لعرض الهوى فى شهر رمضان، مع ان الاميال موجودة، و ليس ذلك الا لوجود الاختيار، هذا مضاف الى ان حصول التردد والشك عند بعض الاميال، بالسعة الى الفعل او الترك فى بعض الاوقات، بحيث يحتاج الترجيح الى التأمل والاختيار، شاهد اخر على ان الاميال ليست سالبة للاختيار

و مما ذكر يظهر ما فى توهم ان المؤثر التام فى الارادة هو الوراثة، او عوامل المحيط الاجتماعى، ولا محال للاختيار، و ذلك لما عرفت من أن تلك الامور لا تريد على الاعداد، ولا توجب أن تترتب عليها الارادة، ترتب المعلول على العلة، بل غايتها هو الاقتضاء، بل الارادة تحتاج الى ملاحظة الانسان، الشيء الذى تقتضيه العوامل المحيطية، أو الوراثة، و فائدتها و ضررها، ثم تراحمهما مع ساير الاميال والموجبات، ثم الترجيح

بينها، فالارادة مترتبة على اختيار الانسان<sup>١٤</sup>  
 فالمؤثر في الافعال ارادتنا باختيارنا. فمن أنكر  
 الارادة والاختيار، أنكر ما يقتضيه الوجدان، قال  
 أبو الهذيل «حمار بشر أعقل من بشر»<sup>١٥</sup> و لعله لان  
 الحمار عند رؤية الحفرة لا يدخل فيها، بل يمشى مع  
 الاختيار، فكيف يكون الانسان في أفعاله بلا اختيار؟  
 وقد يتحيل الجبر بثوهم أن الجبر مقتضى علمه  
 تعالى بالامور من الازل، و غاية تقريبه أن الله تعالى  
 علم بكل شيء من الازل، فحيث لا تبديل ولا تغيير في  
 علمه الداتي، فما تعلق العلم به في الازل يقع في  
 الخارج، طبقا لما علمه من دور اختيار، و الا فلا يكون  
 علمه علم، فمن كان في علمه تعالى عاصيا لا يمكن أن  
 يصير مطيعا

ولكن الجواب عنه واضح. حيث ان العلم الداتي لا  
 يسلب الاختيار عن المختار، فمن كان في علمه عاصيا  
 بالاختيار يصير كذلك بالاختيار، والا لزم أن يكون علمه  
 جهلا وهو محال.

ثم انه يظهر من بعض كلمات المتكلمين من  
 الاشاعرة، أن مجرد مقارنة الارادة في أفعالنا مع الفعل  
 الصادر عن الله تعالى، يكفي في تسمية الفعل  
 بالمكسوب، مع أنه كما ترى، اد لا أثر للارادة على  
 المفروض في الفعل، ولذا قال في قواعد المرام: «فاما  
 حديث الكسب فهو اسم بلا مسمى»<sup>١٦</sup>

و خامساً: ان التوالى الفاسدة لهذا القول كثيرة،  
 منها امتناع التكليف، لان الناس غير قادرين، والتكليف

١٤ راجع اصول فلسفه ج ٣ ص ١٧٣ - ١٥٤، و آمورش عقائد ج ١ ص ١٧٥

١٥ اللوامع الالهية، ص ٣٥

١٦ قواعد المرام: ص ١١٥.

بما لا يطاق قبيح، و منها لعوية ارسال الرسل والانبياء، لان اتباعهم ليس تحت قدرتهم، و منها عدم الفائدة في الوعد والوعيد، لان المفروض عدم دخالة الناس في الافعال، و منها أنه لا معنى للمدح والذم بالنسبة الى افعال العباد، لعدم دخالتهم فيها أصلا.

كما حكى عن مولينا أمير المؤمنين عليه السلام انه قال في الحواب عن السؤال عن الجبر: «لو كان كذلك، لبطل الثواب والعقاب، والامر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعد والوعيد، ولم تكن على مسمى لائمة، ولا لمحسن محمدا - الحديث»<sup>١٧</sup>.

وقد روى عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام انه سأل عنه أبو حنيفة عن أفعال العباد ممن هي؟ فقال: ان أفعال العباد لا تغلو من ثلاثة مآزل، اما أن تكون من الله تعالى خاصة، أو من العبد على وجه الاشتراك فيها، أو من العبد خاصة. فلو كانت من الله تعالى خاصة، لكان أولى بالحمد على حسنيتها، والدم على قبحها، ولم يتعلق بغيره حمد ولا لوم فيها، ولو كانت من الله ومن العبد لكان الحمد لهما معا فيها، والذم عليهما جميعا فيها. (لان المفروض أنهما مستقلان فيها) و اذا بطل هذان الوجهان، ثبت أنها من الخلق. فان عاقبهم الله تعالى على جنايتهم بها فله ذلك، و ان عفا عنهم فهو أهل التقوى و أهل المعفرة»<sup>١٨</sup>. و ظاهره أن مباشرة الافعال من الانسان وهو لا يمكن الا بالاختيار. و هو المصحح للعقاب والعفو كما لا يخفى

هذا كله مضافا الى أن الفكر الجبرى يؤدي الى

١٧. بحار الأنوار: ج ٥ ص ١٣.

١٨. كتاب تصحيح الاعتقاد ص ١٣

و ذهب قوم آخرون و هم «المقوضة» الى أنه تعالى فوض الافعال الى المخلوقين و رفع قدرته و فضائه و تقديره عنها، باعتبار أن نسبة الافعال اليه تعالى تستلزم نسبة المقص اليه و أن للموجودات اسبابها الخاصة و أن انتهت كلها الى مسبب الاسباب والسبب الاول و هو الله تعالى.

و من يقول بهذه المقالة فقد اخرج الله تعالى من سلطانه و اشرك غيره معه في الخلق (٢).

رخص المسؤولية كلها، لانه لا يرى لنفسه تأثيرا في شيء من الاشياء فلما ينظلم، ولا يسمى في التخلف بالاخلاق الحسنة، واصلاح الاجتماع، و دفع الظلم والجور و لعله لذلك كان ترويح عقيدة الجبر من أهداف الحكومات الظالمة، لان الناس اذا كان ذلك اعتقادهم حضموا لسلطة الظلمة ولم يروهم مقصدين فيما يفعلون، وقد اشتهر هذه الجملة في الالسة من أن العسر والتشيه امويان والعدل والتوحيد عمويان

هذا بخلاف الانسان المعتقد بالاختيار، فانه يرى نفسه مسؤولا في الامور، ولذلك الاعتقاد يسعى ويجاهد مع كل ظالم ويصل الى ما يصل من الحرية والمنة والمجد والسعادة<sup>١٩</sup>

و قد قال الله تبارك و تعالى: «و أن ليس للانسان الا ما سعى\* و أن سعيه سوف يرى\* ثم يجزيه الجراء الاوفى - النجم ٣٩-٤٥»

(٢) و من المقوضة أكثر المعتزلة وهم ذهبوا الى أن الفعل مفوض اليها، ولا مدخلية فيه لارادته و ادنه تعالى، والذي أوجب هذه المرعمة الفاسدة هو الاحترار



عن نسبة المعاصي والكفر والقبايح اليه تعالى، حيث زعموا أنه لو لم نقل بالتفويض، لزم استناد القبايح اليه تعالى، وهو لا يناسب مع جلاله. هذا مضافاً إلى أنه لو لم يكن العبد مستقلاً في فعله لما صح مدحه و دمه، على أن المستفاد من الآيات الكثيرة هو استناد أفعال العباد إليهم دونة كقوله تعالى: «قويل للدين يكتبون الكتاب بأيديهم - السقرة: ٧٨»، وقوله تعالى: «ان الله لا يعير ما يقوم حتى يميروا ما بأنفسهم - الرعد: ١١»، وقوله تعالى: «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله - التوبة: ١٠٥» إلى غير ذلك من الآيات.

و فيه، أولاً: أن لازم ما ذكر أن الإنسان لا يحتاج في مقام الفاعلية اليه تعالى. بل هو مستقل في ذلك، و هو يناقض التوحيد الإفعالي و انحصار المؤثرية الاستقلالية فيه تعالى.

و ثانياً: أن الفعل والماعل و كل شأن من شؤونه من الممكنات، والممكن مالم يجب لم يوجد، فإن استند الفعل إلى الواجب المتمال ولو بوساطة المختارين في الأفعال، صار واجباً بالغير و وجد، والا فلا يمكن وجوده و ان استند إلى جميع الممكنات.

و ثالثاً: أن قبح استناد القبايح اليه تعالى فيما إذا لم يكن واسطة في الميزن، و أما مع وساطة المختارين والقادرين، فلا مانع منه ولا قبح فيه، لأن معناه حينئذ هو أن الله تعالى خلق العباد قادرين و مختارين لأن يختاروا ما يشاؤون و يصلوا إلى الكمال الاختياري، والخلق المذكور عين لطف وحكمة، لأن التكامل الاختياري الذي هو من أفضل أنواع الكمالات، لا يحصل بدون اختيار العباد فيما يشاؤون، فما هو القبيح من الاستناد بدون وساطة المختارين لا وقوع له، وما وقع لا قبح فيه،

و عليه يحصل ما ورد عن أبي الحسن الثالث عليه السلام من أنه سئل عن أفعال المباد أمي مخلوقة لله تعالى، فقال: «لو كان خالقاً لها (أي بدون وساطة المختارين والقادرين) لما تبرأ منها، وقد قال سبحانه «ان الله يرى من المشركين» ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم و إنما تبرء من شركهم و قبائحهم»<sup>٢٠</sup>.

و رابعاً: ان المدح والذم يصحان فيما اذا كان الفعل صادراً بالقدرة والاختيار، للتمكن من الخلاف، ولا يشترط فيهما الاستقلال، اد ملاك المدح والذم هو القدرة والاختيار في الفعل والترك، و هو موجود في أفعالنا، ولذا يكتفى في المعاكم القضائية عند المقلاء بذلك للمجازاة والمثوبات

و خامساً: ان التفويض لا تساعده الايات الدالة على انه ما من شيء الا و يكون بإرادته و ادته و قدرته، كقوله تعالى: «وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين - التكوين: ٢٩»، و قوله عز وجل: «ولو شاء الله لحممهم على الهدى - الانعام ٣٥»، و قوله تعالى: «وما كان لنفس ان تؤمن الا بادن الله - يونس ١٠٠».

و هذه الايات و نحوها صريحة في أن التفويض لا واقع له، بل كل الافعال سواء كانت قلبية أو خارجية، غير خارجة عن دائرة قدرته و مشيئته و ارادته و ادته، و مقتضى الجمع بين هذه الايات و ما تمسك به المفوضة من الايات، هو أن المراد من استناد الافعال الى العباد ليس هو التفويض، بل يكفي في الاستناد كون مباشرة الافعال باختيارهم و قدرتهم و تمكنهم من الخلاف، وان كان قدرتهم تحت قدرته و ادته و مشيئته تعالى،

فالمباشرة منهم بالاختيار لا يستلزم التفويض فلا تفعل.  
هذا مضاف الى نفي التفويض في الاحبار الكثيرة.  
منها: ما روى عن الصادق عليه السلام قال: «الناس  
في القدر على ثلاثة اوجه: رجل زعم ان الله عزوجل  
أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله عزوجل  
في حكمه و هو كافر، و رجل يزعّم ان الامر مفوض  
اليهم، فهذا و هن الله في سلطانه فهو كافر، و رجل  
يقول ان الله عزوجل كلف العباد ما يطيقون، ولم يكلفهم  
ما لا يطيقون، فادا احسن حمد الله واذا اساء استعقر الله  
فهذا مسلم بالغ»<sup>٢١</sup>.

و منها: ما روى عن الوشاء عن ابي الحسن الرضا  
عليه السلام، قال: «سألته فقلت: الله فوض الامر الى  
العباد؟ قال الله اعز من ذلك، قلت: فأجبرهم على  
المعاصي؟ فقال: الله اعدل و أحكم من ذلك»<sup>٢٢</sup>.

لا يقال ان القبائح لو كانت مستعدة اليه تعالى لما  
حكم سبحانه بحسن جميع ما خلق، مع انه قال عزوجل  
«الذي احسن كل شيء خلقه»، لانا نقول: نعم، هذا لو  
كان الاستعداد من دون وساطة الاختيار للعباد و اما مع  
الوساطة المذكورة فلا قبح فيه، بل هو حسن، لان مرجعه  
الى خلقه العباد مختارين و قادرين و غير مجبورين في  
الافعال، بحيث يتمكنون من الاطاعة و العصيان، حتى  
يصلوا الى اختيار الكمال مع وجود المزاحمت، و هو  
أفضل أنواع الكمالات، فخلق الاختيار في الانسان  
- ولو اختار بعض الناس الكفر و العصيان بسوء  
اختيارهم - خلقه حسنة، بملاحظة أن الكمال الاختياري،

٢١. بحار الأنوار: ج ٥ ص ١٠.

٢٢. بحار الأنوار: ج ٥ ص ١٦.

المتقوم بالمراحمات الداخلية والخارجية لا يمكن وجوده الا بخلقة الاختيار في العباد، و المفروض أن الكمال المذكور من أحسن الامور في النظام، فمراعاته حسنة والاخلاق به لا يساعد الحكمة واللفظ كما لا يحفى ثم ان الطاهر من عبارة الشيخ المفيد - قدس سره - أن التفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الافعال، والاباحة لهم ما شاؤوا من الاعمال و نسبة الى بعض الزمادقة واصحاب الاباحات<sup>٢٣</sup>.

و أنت خبير بأن المعروف من التفويض، هو ما نسب الى أكثر المعتزلة، و هو المبحوث عنه في المقام، لانه ينافي التوحيد الاعمالي، و أما ما نسبته الى بعض الرنادقة، فهو لا يناسب المقام، بل ينافي لزوم التكليف وعدم جواز اهمال الناس، وقد مر في البحث عن التكليف أننا نعتقد أنه تعالى لابد أن يكلف عباده و يسن لهم الشرايع وما فيه صلاحهم و خيرهم فراجع.

ثم ينقدح مما ذكرنا في نفي الجبر والتفويض، و استناد الافعال اليه تعالى بوساطة المباشرين، ما في عبارة شيخنا الصدوق - رحمه الله - حيث قال على المحكي: «أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، و معنى ذلك أنه لم يزل عالماً بمقاديرها. انتهى»<sup>٢٤</sup>.

و ذلك لار لازم كلامه أن الافعال بحسب التكوين مفوضة الى العباد، و ليس هذا الا قول المفوضة هذا مصافاً الى ما أورد عليه الشيخ المفيد - قدس سره - من أنه ليس يعرف في لغة العرب أن العلم بالشيء هو خلق له، فخلق تقدير لا معنى له<sup>٢٥</sup>.

٢٣. تصحيح الاعتقاد: ص ١٤

٢٤. تصحيح الاعتقاد: ص ١١

٢٥. تصحيح الاعتقاد: ص ١٢.

واعتقادنا في ذلك تبع لما جاء عن ائمتنا الاطهار عليهم السلام من الامر بين الامرين والطريق الوسط بين القولين الذي كان يعجز عن فهمه امثال اولئك المجادلين من اهل الكلام ففرط منهم قوم وافرط اخرون ولم يكتشفه العلم والفلسفة الا بعد عدة قرون (٣) و ليس من الغريب ممن لم يطلع على حكمة الائمة عليهم السلام واقوالهم ان يعسب ان هذا القول هو الامر بين الامرين من مكتشفات بعض فلاسفة الغرب المتأخرين، و قد سبقه اليه ائمتنا قبل عشرة قرون.

ثم لا يخفى عليك ما في طاهر التجريد و شرحه، حيث قال في التجريد: «والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل، لزم المعال». و قال العلامة -قدس سره- في شرحه: «فقول للاشمري: ما تمنى بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد و قدرها، ان اردت به الخلق فقد بينا بطلانه و ان الافعال مستندة اليها»<sup>٢٦</sup>.

لما عرفت من ان انتهاء خلق الافعال اليه تعالى بواسطة خلق القدرة واختيار العباد لا مانع منه، بل هو مقتضى التوحيد الاعمالي، و يمكن ارادتهما نفي الخلق بدون وساطة القدرة والاختيار، كما يقتضيه خطاب الشارح للاشمري، وبالجملة: ان المطام السببي والمسببي في العالم مستند اليه تعالى، ومن جملة الافعال المسببة عن العباد باختيارهم، فكما لا معنى للتفويض في سائر الاسباب لعاجتها اليه تعالى في الوجود والبقاء والتأثير، كذلك لا معنى له في سببية الانسان للاعمال مع كونه ممكناً من الممكنات.

(٣) قال الاستاذ الشهيد المظهرى -قدس سره- ما حاصله: «ان هذا النظر - اى الامر بين الامرين -

ابتداء به من ناحية أئمة الدين عليهم السلام، ثم بعد مضي مدة من الزمن نظر حوله و تأمل فيه الحكماء الالهيون حق التأمل، فأروه مطابقاً للموازين الدقيقة العقلية المنطقية»<sup>٢٧</sup>.

و قال في موضع آخر ما حاصله: «ان الذي يوجب كثرة الاعجاب للمحقق المارف بمسائل التوحيد، هو المنطق الخاص الذي يسلكه القرآن و السنة المروية عن رسول الله و الائمة الاطهار صلوات الله عليهم، حول مسائل التوحيد، اذ هذا المنطق الخاص لم يطابق المنطق الرائج في ذلك العصر، بل لم يطابق مع مطلق القرون و العصور العديدة التي كانت بعد ذلك العصر، و صار علم الكلام و المنطق و الفلسفة رائجاً فيها، لان هذا المنطق الخاص كان فوق مستوى المسائل الكلامية و العقلية الراجحة فيها

و من جملة هذه المسائل مسألة القضاء و القدر و الجبر و الاختيار، و هذا يدل على أن القرآن الكريم كتاب وحي نزل من الله تعالى على رسوله، و ان من خوطب به ادرك كمال الادراك ما خوطب به، و شهد به في مستوى آخر، و يدل عليه أن أهل البيت عليهم السلام كانوا يعرفون القرآن بفحو آخر غير ما جرت به العادة، و لذا يبسوا الحقايق بأتقن بيان و أحسن اسلوب و أرشدوا الناس الى الحقائق الالهية عند تحير الآخرين»<sup>٢٨</sup>.

٢٧. اصول فلسفه ج ٣ ص ١٦٩.

٢٨. آسان و سرحشت. ص ١٥٢.

فقد قال إمامنا الصادق عليه السلام لبيان الطريق الوسط كلمته المشهورة «لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الأمرين» (٤)

(٤) ولا بأس بذكر بعض الأخبار الواردة تنميماً للفتنة

منها ما رواه الصدوق - عليه الرحمة - عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: «ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك، فقال: إن الله عروجل لم يقطع باكره، ولم يعص بقلبه، ولم يهمل العباد في ملكه. هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صاداً ولا منها مانعاً وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعوه فليس هو الذي أدخلهم فيه. ثم قال عليه السلام من يضبط حدود هذا الكلام فقد خضم من خالفه»<sup>٢٩</sup> ولا يخفى عليك إن قوله «هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه» يدل على أن قدرة المخلوقين و تمكسهم من الفعل أو الترك تحت قدرته و ملكه تعالى، وليس ذلك إلا الملكية الطولية.

و منها ما رواه الطبرسي - عليه الرحمة - عن أبي حمزة الثمالي، أنه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصري: «إياك أن تقول بالتفويض، فإن الله عروجل لم يموض الأمر إلى خلقه وهماً منه وضعفاً ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً - الحديث»<sup>٣٠</sup>.  
و منها ما رواه الطبرسي - عليه الرحمة - أيضاً

٢٩. بحار الأنوار ج ٥ ص ١٦، نقلاً عن التوحيد و عبود الأحرار

٣٠ بحار الأنوار ج ٥ ص ١٧، نقلاً عن الاحتجاج

عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديق أباسعده الله عليه السلام، فقال: أحبرني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كدسهم مطيعين موحدين و كان على ذلك قادرا؟»

قال عليه السلام: لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب، لان الطاعة اذا ما كانت فعلهم لم تكسب جنة ولا نار، ولكن خلق خلقه فامرهم بطاعته و نهاهم عن معصيته واحتج عليهم برسله و قطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الدين يطيعون و يعصون و يستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصيتهم اياه العقاب، قال: فاعمل الصالح من العبد هو فعله والعمل الشر من العبد هو فعله؟ قال: العمل الصالح، العبد يفعله والله به امره. والعمل الشر العبد يفعله والله عنه نهاه.

قال: أليس فعله بالآلة التي ركبها فيه؟ قال: نعم، ولكن بالآلة التي عمل بها الحير قدر بها على الشر الذي نهاه عنه.

قال: فإلى العبد من الامر شيء؟ قال: ما نهاه الله عن شيء الا وقد علم أنه يطيق تركه، ولا أمره بشيء الا وقد علم أنه يستطيع فعله، لانه ليس من صفته الجور والعبث والظلم و تكليف العباد مالا يطيقون - الحديث<sup>٣١</sup>.

و منها ما رواه في البحار عن أمير المؤمنين عليه السلام، حين سأله عباية الاسدي عن الاستطاعة أنه قال عليه السلام في جوابه: «تمسكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت الاسدي. فقال له: قل يا عباية، قال: و ما

٣١- بحار الأنوار ج ٥ من ١٨ ملاء الاحتجاج و عمل كلمه وار سمعت قبل قوله لم تكن جنة ولا نار.



اقول؟ قال ان قلت تملكها مع الله قتلتك، و ان قلت تملكها من دون الله قتلتك، قال: وما أقول يا امير المؤمنين؟ قال: تقول: تملكها بالله الذى يملكها من دونك، فان ملكها كان ذلك من عطائه، و ان سلبها كان ذلك من يلائه، و هو المالك لم يملكك، والمالك لما عليه اقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول والقوة حيث يقولون: لا حول ولا قوة الا بالله؟ فقال الرجل، وما تأويلها يا امير المؤمنين؟ قال: لا حول لنا عن معاصي الله الا بعصمة الله، ولا قوة لنا على طاعة الله الا بعون الله، قال، فوثب الرجل و قبل يديه و رجليه<sup>٢٢</sup>

و منها ما رواه فى الاحتجاج عن موسى بن جعفر عبيهما السلام، قال، «ان الله خلق الخلق فعلم ما هم اليه صائرون، فأمرهم و نهاهم فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل الى الاحد به وما نهاهم عنه من شيء، فقد جعل لهم السبيل الى تركه، ولا يكونون أحدين ولا تاركين الا ياديه، وما جسر الله أحدا من خلقه على معصيته، بل اختبرهم بالملوى، كما قال تعالى، ليبلوكم يكم احسن عملا»<sup>٢٣</sup>

و منها ما رواه فى الخصال و غيره عن الحسين بن على عبيهما السلام، قال: «سمعت أبى على بن أبى طالب عليه السلام يقول الاعمال على ثلاثة احوال، فرائض و فضائل و معاصي فاما الفرائض فيأمر الله تعالى و يرضى الله و يقضائه و تقديره و مشيئة و علمه و اما الفضائل فليست بأمر الله (أى الامر الوجوبى) ولكن يرضى الله و يقصاء الله و يقدر الله و يمشية الله و

يعلم الله، وأما المعاصي فليست بأمر الله ولكن بقضاء الله وبقدر الله و بمشيئة الله و بعلمه ثم يعاقب عليها<sup>٣٤</sup> و دلالة على أن كل شيء حتى المعاصي تحت قضائه و قدره و مشيئته واضحة

و منها ما رواه في التوحيد عن حمزة بن حمزان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الاستطاعة، فلم يجبني، فدخلت عليه دخلة أخرى فقلت أصلحك الله، إنه قد وقع في قلبي منها شيء لا يحرجه إلا شيء أسمع منك، قال: فإنه لا يصرك ما كان في قلبك، قلت: أصلحك الله، فأنى أقول: إن الله تعالى لم يكلف العبد إلا ما يستطيعون و إلا ما يطيقون، فأنهم لا يصعبون شيئاً من ذلك إلا بإرادة الله و مشيئته و قضائه و قدره، قال: هذا دين الله الذي أنا عليه و آيائي - الحديث»<sup>٣٥</sup> حمزه الصدوق - رحمه الله - على أن مشيئة الله و إرادته في الطاعات، الأمر بها، وفي المعاصي النهي عنها، و المنع منها بالرجز والتعذير، ولكنه بلا موجب

و منها ما رواه في التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه مر بجماعة بالكوفة وهم يختصمون بالقدر (في القدر) فقال لمتكسبهم: «أبالله تستطيع، أم مع الله، أم من دون الله تستطيع» فلم يدر ما يرد عليه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إن زعمت أنك بأالله تستطيع فليس اليك من الأمر شيء، و إن زعمت أنك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه، و إن زعمت أنك من دون الله تستطيع، فقد ادعت الربوبية من دون الله تعالى. فقال: يا أمير المؤمنين، لا، بل بأالله

٣٤ بحار الأنوار ج ٥ ص ٢٩. علا عن التوحيد و اتصال و عن الآخر

٣٥. بحار الأنوار ج ٥ ص ٣٦.

أستطيع، فقال: أما انك لو قلت غير هذا لضربت عمقك<sup>٣٦</sup> ولا يخفى عليك أن قوله «ان زعمت أنك بالله تستطيع - الح» بيان صورة الجبر جمعاً بينه و بين قوله في السيل.

و منها ما رواه في الخصال عن أبي الحسن الاول عليه السلام قال «لا يكون شيء في السموات والارض الا بسبعة بقضاء و قدر و ارادة و مشية و كتاب و أجل و اذن، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو رد على الله عروج<sup>٣٧</sup>»

و منها ما رواه في التوحيد «جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، فقال: بحر عميق فلا تلجه، فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، قال طريق مظلم فلا تسلكه، قال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، قال: سر الله فلا تتكلفه، قال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، قال: فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أما اذا أبيت فاني سأئلك، أخبرني اكانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟ قال: فقال له الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قوموا فسلموا على أحييكم، فقد أسلم وقد كان كافراً قال: و اسطق الرجل غير بعيد، ثم اصرف اليه، فقال له: يا أمير المؤمنين، أيا المشية الاولى تقوم و تقعد و نقبض و ببسط؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: و انك لبعيد في المشية، أما اني سأئلك عن ثلاث لا يجعل الله لك

٣٦. بشار الانوار ج ٥ ص ٣٩

٣٧. بشار الانوار ج ٥ ص ٨٨

في شيء منها مخرجاً.

أخبرني أخلق الله العباد كما شاء أو كما شاؤوا؟ فقال: كما شاء، قال: فخلق الله العباد لما شاء أو لما شاؤوا؟ فقال: لما شاء، قال: يأتونه يوم القيامة كما شاء أو كما شاؤوا؟ قال: يأتونه كما شاء، قال: قم فليس اليك من المشية شيء<sup>٢٤</sup>.

قل العلامة الطباطبائي قدس سره في ضمن ما قاله في توصيح الرواية «والأشياء إنما ترتبط به تعالى من جهة صفاته الفعلية التي بها يسعم عبيدها و يقيم صيدها و يدبر أمرها كالرحمة والرزق والهداية والأحياء والحفظ والخلق و غيرها وما يقابلها، فله سبحانه من جهة صفات فعله دخل في كل شيء مخلوق وما يتعلق به من أثر و فعل، إذ لا معنى لاثبات صفة فيه تعالى متعلقة بالأشياء و هي لا تتعلق بها، ولذلك فانه عليه السلام سأل الرجل عن تقدم صفة الرحمة على الأعمال، ولا معنى لتقدمها مع عدم ارتباطها بها و تأثيرها فيها، فقد نظم الله الوجود بحيث تحرى فيه الرحمة والهداية و المثوبة والمغفرة و كذا ما يقابلها، ولا يوجب ذلك بطلان الاختيار في الأفعال، فان تحقق الاختيار نفسه مقدمة من مقدمات تحقق الأمر المقدر، إذ لولا الاختيار لم يتحقق طاعة ولا معصية، فلم يتحقق ثواب ولا عقاب ولا أمر ولا نهي، ولا بعث ولا تسليع، و من هنا يظهر وجه تمسك الإمام عليه السلام بسبق صفة الرحمة على العمل، ثم بيانه عليه السلام أن لله مشية في كل شيء و أنها لا تلعو ولا تغلبه مشية العبد، فالفعل لا يحطىء مشيئته تعالى، ولا يوجب ذلك بطلان تأثير مشية

العبد، فإن مشية العبد إحدى مقدمات تحقق ما تعلقت به مشيته تعالى، فإن شاء الفعل الذي يوجد بمشية العبد فلا بد لمشية العبد من التحقق والتأثير، فافهم ذلك، وهذه الرواية الشريفة على ارتفاع مكانتها و لطف مضمونها يتضح به جميع ما ورد في الباب من مختلف الروايات وكذا الآيات المتعلقة من غير حاجة إلى أحد بعض و تأويل بعض آخر»<sup>٣٩</sup>

و منها ما رواه في المعاص عن حمرا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال، «كنت أنا والطيار جالسين فجاء أبو بصير فأخرج له فجلس بيني وبين الطيار، فقال في أي شيء أنتم؟ فقلنا: كما في الإرادة والمشيئة والمحبة فقال أبو بصير: قلت لأبي عبد الله عليه السلام شاء لهم الكفر و راده؟ فقال نعم، قلت، فحب ذلك و رضيه؟ فقال لا، قلت: شاء و أراد ما لم يحب ولم يرص؟ قال: هكذا حرج الينا (أخرج الينا، في المصدر)<sup>٤٠</sup>

و تقريب الرواية بأن يقال: إن إرادته تعالى أصده تعلقت بحو إمكان التكامل الاختياري للإنسان، و كل ما يلزم في هذا الطريق أعده تعالى من المعد الخارجى والداخلى، فهذا أرسل رسله بالهدى لأرشادهم وجهير الناس بالعقل والاحتبار، فالله تعالى حقيق الناس على نحو يمكن لهم أن يصلحوا و يتكاملوا، و إرادته و رضى به، ولكن مقتضى جعل المشية والاختيار في الناس لأن يتمكنوا من التكامل الاختياري، هو إمكان جهة المخالف أيضاً، فالتسلل والسقوط والعصيان والكفر ناش من سوء اختيارهم ولازم كونهم مختارين، والا فلا يحصل

٣٩. راجع تعليقه من ١١١ من ج ٥ من بحار الأنوار.

٤٠. بحار الأنوار ج ٥ من ١٢١.

التكامل الاختياري، فالكفر أو العصيان الناشئ من سوء اختيارهم أيضاً مراد تبعاً لله تعالى، لأنه تعالى جعلهم محتارين، وإن لم يرص به لهم، بل المرص هو أن يستفيدوا من الاختيار ويسلكوا مسلك الكمال والصلاح، فلا يخرج شيء في التكوين، عن إرادته و مشيئته، غايته أن بعض الأمور مراد أصالة و بعضها مراد تبعاً، وهذا التفصيل المستفاد من الرواية يصلح للحواب عن قبح استناد القبائح كالكفر والعصيان أو الشرور إليه ولو بواسطة الإنسان المحتار فافهم واعلم

و يقرب منه ما رواه العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام قال، «من رعم أن الله يامر بالسوء والمعشم فقد كذب عني الله، ومن زعم أن الخير والشر يعير مشيئته، فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي عملت بعير قوة الله فقد كذب عني الله، ومن كذب على الله أدخله الله النار»<sup>٤١</sup>

وبالعمية هذه عمدة الاحمار الواردة في حقيقة الامر بين الامرين، ومعناها بعد حمل بعضها على بعض واضح، و كلها متممة على أنه لا جبر بحيث لا يكون للمعباد قدرة و اختيار، وعلى أنه لا تفويض بحيث خرج عمل العاميين عن سلطانه، بل خلق الناس مع القدرة والاختيار، فالخلق يستطيعون من الطاعات والمعاصي بالقدرة والاختيار المفاضة من ناحيته تعالى لأن يستفيدوا منها للاستكمال الاختياري، و هو الذي ذهب إليه المصنف كما سينتج توضيحه إن شاء الله تعالى، فلا يكون شيء في عالم التكوين خارج عن إرادته تعالى، و اما الفرق في الإرادة الأصلية والتبعية، فإن ما يكون في صراط

ما أجل هذا المفزى و ما أدق معناه و خلاسته ان افعالنا من جهة هي افعالنا حقيقة، و نحن أسبابها الطبيعية و هي تحت قدرتنا و اختيارنا، و من جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى و داخله في سلطانه، لانه هو مقيض الوجود و معطيه، فلم يجبرنا على افعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي، لان لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، و لم يفوض الينا خلق افعالنا حتى يكون قد اخرجها عن سلطانه بل له العلق والحكم والامر و هو قادر على كل شيء و محيط بالعباد. (٥)

الكامل مراد أصالة و ما لا يكون كذلك، ولكن كان من لوازم الاختيار والتكامل الاختيارى مراد تبعاً، فالمشيئة الاستقلالية منحصرة فيه تعالى و جميع الارادات والمشيات مستتمة الى مشيئته و كانت في طول مشيئته و مما ذكر يظهر انه لا معارضة بين الاخبار، كما لا معارضة بين الايات بعد الوقوف على حقيقة المراد كما لا يخفى

(٥) ولا يخفى عيىث ان المحصل من الادلة البقلية والعقنية، هو نفي الجبر، لوجود القسدة والاختيار، والوحدان أدل دليل، لانه علم حضورى بالشىء، ولا خطا فى العلم الحصورى

كما ان المحصل من الادلة هو نفي التمييز، لان الممكن كما لا يقتضى الوجود فى حدوثه و بقائه، كذلك لا يقتضى الوجود فى فاعليته، والا لزم الانقلاب فى ذات الممكن، و هو خلف، فلا يتصور الاستقلال فى الممكن، لا فى أصل وجوده ولا فى صفاته ولا فى بقائه ولا فى فاعليته.

فممكنه تعالى لا تقايس بالملكية الاعتبارية حتى يتصور تفويضها الى الغير، بل هي ملكية تكوينية وهي لا تنفك عن مالكتها و الا فلا وجود لها.

ألا ترى أنك بالنسبة إلى ما تصورت في ذهنك من الصور الذهنية، مفيض الوجود إليها بالافاضة التكوينية. وهذه الافاضة لا يمكن تفويضها إلى الصور المذكورة، بل هي موجودة بتصورك، فما دام تكون أنت مصوراً لها فلها الوجود، و إذا أعرضت عنها فلا وجود لها. فلا استقلال لها في الوجود، فالملكية التكوينية لا تتجمع مع التفويض، و عليه فلا يكون شيء من الموجودات، خارجاً عن ملكه و سلطانه. بل كل شيء موجود بوجوده و قدرته و سلطانه.

فالاعمال الاختيارية كسائر الموجودات، داخلة في قصائه و قدره، ولا تخرج عنهما، و إنما الفرق بينهما هو وساطة الاختيار في الاعمال دون غيرها.

فالاعمال ليست مستندة إليه تعالى فقط، بحيث لا مباشرة للإنسان ولا تأثير له، كما يقوله العبري، كما ليست مستندة إلى الإنسان فقط بحيث يخرج عن سلطانه و قدرته، كما يقوله التصويصي، بل الافعال في عين كونها مستندة إلى الإنسان بالحقيقة، لصدورها عنه بالاختيار مستندة إليه تعالى، لأنه معطى الوجود والقدرة. فالاستناد إليه تعالى ملول و ملكيته ملكية طولية. كما اشير إليه في الروايات من أنه هو المالك لما ملكهم. والقادر على ما اقدرهم عليه<sup>٤٢</sup> و هذا هو معنى الامر بيس الامرين، و ذهب إليه المحققون من علماء الامامية على ما نسب إليهم المحقق اللاهيجي - قدس سره -<sup>٤٣</sup> و اختاره المحقق الطوسي في شرح رسالة العلم على المعكي<sup>٤٤</sup> و قال المحقق الاصفهاني - قدس سره - بعد

٤٢ بحار الانوار ج ٥ ص ١٦ - و راجع كتاب انسان و سر بوشت ص ٥١

٤٣ و ٤٤. گوهر مراد ص ٢٣٥.



الرد على الجبرية والمفوضة: «والتنويه الوجيه ما تصمته هذه الكلمة الالهية الماثورة في الاحبار المتكاثرة عن العترة الطاهرة - عليهم صلوات الله المتواترة - اعى قولهم عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض، بل امر بين الامرين» - ثم قال: و تقريب هذه الكلمة الماركة بوجهين.

أحدهما: أن العلة الناعلية ذات المباشر بإرادته، و هي العلة القريبة، و وجوده و قدرته و علمه و إرادته لها دخل في فاعلية الفاعل، و معطى هذه الامور هو الواجب المتعال، فهو الفاعل البعيد، فمن قصر النظر على الاول حكم بالتفويض، ومن قصر النظر على الثانى حكم بالجبر، والناقد البصير ينبغي أن يكون ذاعينين، فيرى الاول (اى فاعلية ذات المباشر) فلا يحكم بالجبر و يرى الثانى (اى كون معطى هذه الامور هو الواجب المتعال) فلا يحكم بالتفويض.

و ثانيهما: ما هو أدق و اقرب لتوحيد، فان الموحد كما يجب أن يكون موحداً فى الذات والصفات، كذلك يجب أن يكون موحداً فى الافعال، و ملخص هذا الوجه، أن الایجاد (والتأثير والفاعلية) يدور مدار الوجود فى وحدة الانتساب و تعدده، وفى الاستقلال و عدمه - الى أن قال فمن حيث أن حيثية الاثر كحيثية المؤثر عين الارتباط، تعرف أنه لا تفويض، و من حيث أن الاثر كالمؤثر له انتسابان حقيقة، تعرف أنه لا جبر، فثركل مرتبة له جهتان جهة انتساب اليه تعالى حيث انه أثر فعنه الحقيقى الاطلاقى، و هذه جهة تلى الرب، و جهة انتساب الى المبد حيث انه أثر وجوده الحقيقى، و هي جهة تلى الماهية. فكما أن وجوده وجوده حقيقة و بلا عناية، و مع ذلك فهو فعل الله وصنعه حقيقة، كذلك

ايجاده ايحاده حقيقة و بلا تجوز و مع ذلك فهو اثر فعله تعالى بلا مجاز، فاذا تمكن العبد من بقى وجوده عن نفسه، تمكن من تقى ايجاده عن نفسه، و أضاف اليه في الحاشية: و بعبارة اخرى، حيث ان الفاعل بمعنى ما منه الوجود و هو الله تعالى فلا تفويض، و من حيث ان ما به الوجود بارادته هو العبد فلا جبر»<sup>٤٥</sup>.

و كيف كان، فقد اعترف العلامة المجلسي - رحمه الله - بأن المعنى المذكور، أى الملكية الطولية، ظاهر بعض الاخبار، ولكن مع ذلك ذهب الى أن معنى الامر بين الامرين، هو أن لتوفيقاته و هداياته تعالى مدحلية فى أفعال العباد، و نسبه الى طاهر الاخبار، و أيده بما رواه فى الكافى عن ابي عبدالله عليه السلام أنه سألته رجل: «أجر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، فقال: ففوض اليهم الامر؟ قال: لا. قال فماذا؟ قل: لعل من ربك بين ذلك»<sup>٤٦</sup>.

و فيه أولا: منع كون ما ذكر ظاهر الاخبار، فان الاخبار كما عرفت ظاهرة فى أن المراد من الامر بين الامرين، هو عدم استقلال العبد فيما ملكه الله تعالى و أقدره عليه، كما نص عليه الامام على بن موسى الرضا عليه السلام فى قوله: «... هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدروهم عليه»<sup>٤٧</sup> والامام على بن أبى طالب عليه السلام فى جواب الاسدى، حيث قال «وما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال: تقول تملكها بالله الذى يملكها من دونك، فان ملكها كان ذلك من عطائه، وان سلبها

٤٥ - نهاية الدراية فى شرح الكفاية ج ١ ص ١٧٤ - ١٧٥

٤٦ - بحار الأنوار ج ٥ ص ٨٤.

٤٧ - بحار الأنوار ج ٥ ص ١٦.

كان ذلك من بلائه. و هو العالمك لما ملكك والعالمك لما عليه أقدرك»<sup>٤٨</sup> و قرر ذلك أيضاً الامام الصادق عليه السلام عند قول حمزة بن حمران «فاني اقول: ان الله تعالى لم يكلف العباد الا ما يستطيعون، و الا ما يطيقون، فانهم لا يصنعون شيئ من ذلك الا بإرادة الله و مشيئته وقضائه و قدره» بقوله «هذا دين الله الذي أنا عليه و آيائي»<sup>٤٩</sup> و أيضاً صرح الامام ابو الحسن الاول عليه السلام بذلك في قوله «انه لا يكون شيء في السموات والارض الا سبعة: يقضاء، و قدر، و ارادة، و مشيئة، و كتاب، و أجل، و اذن، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو رد على الله عروجل»<sup>٥٠</sup> و كلام مولينا أمير المؤمنين عليه السلام هو الملخص في ذلك بأن يقال «بالله أستطيع، لا مع الله، ولا من دون الله»<sup>٥١</sup> و غير ذلك من الاخبار، و هذه الاخبار الصريحة تصلح للجمع بين الاحبار، لو كانت متافاة بينها، مع أنه لا منافاة بين الاخبار كما لا يخفى

و ثانياً. ان التوفيق والهداية لازاع فيهما، وانما النزاع في استقلال المد في الافعال، كما ذهب اليه المفوضة، فاللازم هو العواب عن محل النزاع، والاكتفاء بالتوفيق والهداية مشعر بسالالتزام بما ذهب اليه المفوضة، مع أن الامام الصادق عليه السلام قل: «رجل يزعم أن الامر مفوض اليهم فهذا و هو الله في سلطانه فهو كافر»<sup>٥٢</sup>

٤٨ بحث الانوار ج ٥ ص ٢٤

٤٩ بحار الانوار ج ٥ ص ٣٦

٥٠ بحار الانوار ج ٥ ص ٨٨

٥١ بحار الانوار ج ٥ ص ٢٩

٥٢ بحار الانوار ج ٥ ص ١٠

و ناكث ان ما استدل به ليس بظاهر في مدعاه، بل لعله اجمال لتفصيل المذكور في سائر الاخبار، ولذلك ورد عليه العلامة الطباطبائي قدس سره بان مرجع الجبر المذكور، مع الجبر الذي اعترف بظهوره في المعنى المختار واحد، و هو الذي يشاهده كل انسان من نفسه عيان، و هو أنه مع قطع النظر عن سائر الاسباب من الموجبات والموانع، يملك اختيار الفعل والترك، فنه ان يفعل وله ان يترك، و اما كونه مالك للاختيار فانما ملكه اياه ربه سبحانه، كما في الاخبار. ومن احسن الامثلة لذلك مثال المولى اذا ملك عبده م يحتاج اليه في حياته، من مال يتصرف فيه، و زوجة يأنس اليها، و دار يسكنها و اثاث و متاع. فان قلنا ان هذا التملك يبطل ملك المولى كان قولاً بالتفويض، و ان قلنا ان ذلك لا يوجب للمبد ملكا والمولى باق على مالكيته كما كان. كان قولاً بالجبر، و ان قلنا ان المبد يملك بذلك، والمولى مالك لجميع ما يملكه في عين ملكه، و أنه من كمال ملك المولى كان قولاً بالامر بيس الامرين<sup>٥٣</sup>.

ثم لا يخفى ان صاحب البعار حكى عن بعض، أنه ذهب الى ان المراد من الامر بين الامرين، هو ان الاسباب القريبة للفعل يرجع الى قدرة العبد، والاسباب البعيدة كالات والاسباب والاعضاء والجوارح والقوى الى قدرة الرب تعالى فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين<sup>٥٤</sup> و فيه اولاً: انه غير واضح المراد، فان الات والاسباب والاعضاء والجوارح والقوى، اذا رجعت الى

٥٣. بحار الانوار ج ٥ ذيل ص ٨٣.

٥٤. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٤ نقلاً من بعض.

قدرة الرب المتعال، فأي شيء يبقى حتى يرجع إلى قدرة العبد السهم إلا أن يريد من الأسباب القسرية، إرادة الفاعل هذا مضافاً إلى ما في جعل الأعضاء و لحوارح والقوى من الأسباب البعيدة

و ثانياً: أن التفويض بهذا المعنى عين ما ورد الصوص على خلافه، فإن حاصله أن العبد يكون بملاحظة الأسباب القريبة مستقلاً، وإذا كان مستقلاً يصير شريكاً مع الله، مع أنك عرفت قبول مولينا أمير المؤمنين عليه السلام «و إن رعمت أنك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه».

و ثالثاً: أن هذا التفسير يرجع إلى الجمع بين الجبر والتفويض في الأفعال، باختلاف الأسباب في القرب والبعد، مع أن الظاهر من قوله «ولكن أمر بين الأمرين» أن المراد من الأمر الوسط هو أمر آخر و وراءهما لا مجموعهما.

و مما ذكر يظهر الجواب أيضاً عن تفسير آخر، و هو أن المراد من قوله «أمر بين الأمرين» هو أن بعض الأشياء باختيار المباد و هي الأفعال التكليفية، وبعضها الآخر بغير اختياره كالصحة والمرض والنوم واليقظة والتذكر والنسيان و أشباه ذلك<sup>٥٥</sup>.

و فيه: أن مرجع هذا الجواب إلى التفويض بالسببة إلى الأفعال التكليفية، فإنه أراد بهذا، الجمع بين التفويض والجبر، فاختصر الجبر بالأحوال العارضة، و هو كما ترى، إذ التفويض في الأفعال التكليفية مردود بما عرفت من الأدلة العقلية والسمعية. هذا مضافاً إلى خروج الأحوال العارضة عن محل النزاع، على أنك

عرفت أن المراد من قوله «امر بين الامرين» ليس مجموعهما. بل أمر وراءهما، فكل حمل يؤول الى الجمع بينهما مردود جدا.

ثم لا يحفى عليك ان الاستاذ الشهيد المظهرى قدس سره - بعد دهايه الى ما ذكرناه، جمعه معنى كلاميا لقوله «امر بين الامرين» و قال ما حاصله: «ليست اعمال الانسان مستندة اليه تعالى، بحيث يكون الانسان منمرلا عن الفاعلية والتاثير، كما ليست مستندة الى نفس الانسان بحيث ينقطع رابطة العمل مع ذاته تعالى بل الافعال فى عين كونها مستندة الى الانسان بالحقيقة مستندة اليه تعالى عايتة ان أحد الاستنادين فى طول الآخر لا فى عرضه، ولا مع انضمامه، وهذا هو المراد من قوله «ولكن امر بين الامرين»

ثم زاد على معناه الكلامى معناه الفلسفى ومعناه الاحلاقى، ولكنهما فى عين كونهما صحيحين اجنبيا عن ظاهر هذه الجملة. و بعيد عن مساق الاخبار المذكورة، وعن ظاهر الكلمات هذا مصافا الى ان المعنيين المذكورين، لا يحتصان بالافعال الاختيارية للانسان، اذ الصرورة بالغير حارية فى كل ممكن موجود، و قابلية تغيير الخلق والطينة الموروثة حارجة عن دائرة الافعال، ولعل مراده من تفسيره بهما مجرد اقتباس لا تفسير حقيقى له فراجع<sup>٥٤</sup> و كيف كان فالمحصل هو أن المراد من الامر بين الامرين، هو المالكية الطولية، و هى مالكية اله تعالى لمالكية العباد، والعباد فى عين كونهم مالكين للقدرة والاختيار، و فاعلين للافعال بالحقيقة، معوكون لله تعالى، و معلولون له و ليسوا بمفوضين و مستقلين عنه عز وجل فلا تعفل.

و على كل حال فعقيدتنا ان القضاء والقدر سر من اسرار الله تعالى، فمن استطاع ان يفهمه على الوجه اللائق بلا افراط ولا تفريط فذاك، و الا فلا يجب عليه ان يتكلف فهمه والتدقيق فيه، لئلا يضل و تقصد عليه عقيدته، لانه من دقائق الامور، بل من أدق مباحث الفلسفة التي لا يتركها الا الاوحدى من الناس، و لذا زلت به اقدام كثير من المتكلمين (٦).

(٦) يقع البحث في امور: الاول. فى معنى القضاء والقدر، ولا يخفى عليك ان القضاء هو فصل الامر قولا أو فعلا و هو يحصل بالاتمام والانجاز كما يشهد له قوله تعالى: «فادا قضيتم مناسككم فادكروا الله كذاكركم آياتكم أو أشد ذكرا - البقرة: ٢٠٠»

والقدر بمعنى التقدير و هو تقدير الاشياء بحسب الزمان والمقدار والكيفيات والاسباب والشرائط و نحوها.

و قال الراغب فى المفردات. «القضاء هو فصل الامر، قولا كان ذلك أو فعلا. ثم جعل جميع موارد استعمال القضاء من هذا الباب - الى أن قال والقضاء من الله تعالى أحص من القدر. لانه الفصل بين التقدير. فالقدر هو التقدير والقضاء هو الفصل والقطع انتهى» و يظهر من المسالك اختيار المعنى المذكور للقضاء حيث قال «سمى القضاء (الفقهى) قضاء، لان القاصى يتم الامر بالمصل و يعضيه و يعرعه عنه»<sup>٥٧</sup>

ثم لا يخفى عليك ان القضاء بالمعنى المذكور ليس الا واحداً، لان الانجاز والاتمام لا يتعدد، فالقضاء واحد و هو حتم هذا بخلاف التقدير، فانه يختلف بحسب المقادير والازمنة والكيفيات ونحوها، فالعمر مثلاً يمكن

أن يقدر لزيد ستين سنة أن لم يصل رحمه، وتسعين سنة أن وصلهم وهكذا نعم اختص الاستاذ الشهيد المظهرى - قدس سره - التقديرات المتغيرة بالماديات. معللاً بأن المجردات لا تقع تحت تأثير العوامل المختلفة<sup>٥٨</sup> فافهم، وكيف كان؛ فالقضاء حتم والتقدير حتم وغير حتم.

و مما ذكر يظهر أن القضاء متأخر عن القدر، فإن انجاز جميع التقديرات المختلفة لا يمكن بعد تنافسها، فالواقع منها ليس الا واحداً بحسب تمينه وفقاً للشرائط والاسباب، و هو القضاء، فمرتبة القضاء بعد مرتبة التقدير و مسبق به. هذا كله بالنسبة الى المعنى الحقيقي فيهما، ولكن قد يطلق القضاء بمعنى القدر، والقدر بمعنى القضاء أو كليهما، و بهذا المعنى لا مانع من تقسيم القضاء الى الحتم و غير الحتم، ولعله من هذا الباب ما روى عن ابن نباتة قال: «إن أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مائل الى حائط آخر، ف قيل له: يا امير المؤمنين: تفر من قضاء الله؟ قال فر من قضاء الله الى قدر الله عز وجل»<sup>٥٩</sup>

الثانى فى أنواع القضاء والقدر. فاعلم انهما يستعملان تارة و يراد منهما القضاء والقدر العلميان، بمعنى أنه تعالى قدر الاشياء قبل خلقتها، و أنجز أمرها و قضائها، والقضاء والقدر بهذا المعنى هو مساوق لعلمه الذاتى، ومن المعلوم أن القضاء والقدر بالمعنى المذكور من صفاته الذاتية، فضرورة الوجود لكل موجود و تقديره، ينتهى الى علمه الذاتى، و لعله اليه يؤول

٥٨. انسان و مرقوشه ص ٥٦

٥٩. تفسير الميران ج ١ ص ٢٨.



ما روى عن علي عليه السلام في القدر حيث قال: «انه سابق في علم الله»<sup>٦٠</sup>.

و اخرى يستعملان و يراد منهما العلمى في مرحلة الفعل، لا في مرحلة الدات، بان يطلق التقدير و يراد منه لوح المعو والاثبات، و يطلق القضاء و يراد منه اللوح المحفوظ، و من المعلوم أنهما لى معنى كانا. فعلان من أفعاله تعالى.

و اخرى يستعملان و يراد منهما القضاء والقدر المعنيين، و من المعلوم أنهما بهذا المعنى والمعنى السابق من صفاته الفعلية لانهما منترعان عن مقام الفعل، لان كل فعل مقدر بالمقادير، و مستند الى عبته التامة الموجبة له، و لعل قوله تعالى «اذا قصي اسرا فاما يقول له كن فيكون - العمران. ٤٥» يشير الى الاحير قال العلامة الطباطبائي قدس سره: «لاريب ان قانون العلية والمعلولية ثابت، وأن الموجود الممكن معلول له سبحانه، اما بلا واسطة أو معها. و أن المبدول اذا نسب الى عبته التامة كان له مسبب الضرورة والوجوب. ادما لم يجب لم يوجد، و اذا لم يسبب اليها كان له الامكان، سواء احد في نفسه ولم يسبب الى شيء. كالماهية الممكنة في ذاتها، أو نسب الى بعض أجزاء عبته التامة، فانه لو اوجب ضرورته و وجوبه كان علة له تامة، والمعروض خلافه

و لما كانت الضرورة هي تعيين أحد الطرفين، و خروج الشيء عن الابهام، كانت الضرورة المسسعة على سلسلة الممكنات، من حيث انتسابها الى الواجب تعالى الموجب لكل منها في طريقه الذي يخصه، قضاء

عام منه تعالى، كما أن الضرورة الخاصة بكل واحد منها، قصاء خاص به منه، إذ لا نعتي بالقضاء الا فصل الامر، و تعينه عن الابهام والتردد، و من هنا يظهر أن القضاء من صفاته الفعلية و هو مستزج من الفعل، من جهة سببته الى علته التامة الموجبة له<sup>٦١</sup> فالشيء قبل وقوعه له تقديرات مختلفة، ثم يتعين منها واحد و وقع عليه وقضى أمره لولم يمنع عنه مانع، فكل شيء واقع في الخارج مقدر و قصاء الهى. فمثل العطفة تقديرها أن تتكامل الى الانسانية أو أن تتساقط قبل تكاملها ان حدث مانع و عائق، فكل واحد من التقديرات اذا تعين، وقع عليه و قضى أمره، وهكذا

ثم المستفاد من ذكر القضاء والقدر هنا أنه عند المصنف من الصفات الفعلية، ومن ذلك ما روى عن جميل عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «سألت عن القضاء والقدر، فقال، هما حقائق من حق الله والله يريد فى الخلق ما يشاء»<sup>٦٢</sup> ومن المعلوم أن ما يقبل الريادة هو الفعل لا العلم الداتى كما لا يخفى

الثالث أن القضاء والقدر سواء كان من الصفات الداتية أو الصفات المعنوية، يعم أعمال العباد، كما عرفت فى البحث عن الجبر والتفويض، ولا محذور فيه لوساطة القدرة والاختيار، فيجمع بين القضاء الحتم و اختيارية الأفعال، يكون القضاء الحتم متعلقا بوجود القدرة والاختيار فى العباد، فالعبد المختار مع وجوده و كونه مختارا، ممكن معلول محتاج اليه تعالى، ولو كان العبد مضطراً و محبوراً، تخلف قضاؤه الحتم فى وجود العبد

٦١ ميرزا ج ١٣ ص ٧٦.

٦٢ بحار الأنوار ج ٥ ص ١٢٥

المختار كما لا يخفى.

لرابع، في تأكيد الايمان بالقضاء والقدر، و قد ورد في ذلك روايات:

منها ما عن الحصول عن رسول الله صلى الله عليه و اله. «أربعة لا يطر الله اليهم يوم القيامة. عاق و سار و مكذب بالقدر و مدمن خمر»<sup>٦٣</sup>.

و منها ما في البحار عن العالم عليه السلام. أنه قال «لا يكون المؤمن مؤمناً حق حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليحصنه و ما أخطاه لم يكن ليصيبه»<sup>٦٤</sup>.

و منها ما عن تحف العقول عن أبي محمد الحسن علي عليهما السلام «أما بعد، فمن لم يؤمن بالقدر حيره و شره، ان الله يعلمه فقد كفر - الحديث»<sup>٦٥</sup>.

و منها ما عن الحصول بطرق مختلفة عن رسول الله صلى الله عليه وآله من أن المكذب بقدر الله من لعنهم الله و كل نبي مجاب<sup>٦٦</sup>.

و لحمة الايمان بالقضاء والقدر من مقتضيات الايمان بصفاته الذاتى و توحيده الافعالى، و عليه فلا بد من الايمان به.

ثم ان الايمان بالقضاء والقدر يسوجب أن يطر الانسان الى كل ما قدره الله و قضاء، بنظر الحكمة و المصلحة، اذ القدر و القضاء من أفعاله. ولا يصدر منه شيء الا بالحكمة و المصلحة، و ان لم يطر وحبها لاحد، فاذا أراد الله الصحة لاحد كانت هي مصلحته، و اذا أراد لآخر المرض كان هو مصلحته، و هكذا سائر الامور من

٦٣. بحار الأنوار ج ٥ ص ٨٧

٦٤. بحار الأنوار ج ٥ ص ٨٤

٦٥. بحار الأنوار ج ٥ ص ٦٠

٦٦. بحار الأنوار ج ٥ ص ٨٨

الشدة والرخاء، والفقر والغنى، وغيرها. و يستتبع هذا المطر تحمل الشدائد والعصائب، للعلم بأن وراءها مصلحة و حكمة، بل ينتهي الى مقام الرضا بما اختاره الله تعالى في امره، و هو مقام عال لا يباله الا الاوحدى من الناس، و من ناله فلا حرص ولا طمع له بالنسبة الى الدنيا الدنية، للعلم بان ما قدره الله تعالى و قضاء هو حيره و يصل اليه. ولذا لا يضطرب من رقابة الآخرين أو حسادتهم، كما انه لا حسد له بالنسبة الى دوى العطايا. لعلهم بان المقسم حكيم و عادل و رؤوف والمؤمن اراضى بالقضاء والقدر لا يريد قضاؤه وقدره الا ايمان و تصديقا و فصيلة و علوا، ولد سنل هذا المقام فى الادعية والريارات ومن جملة ما ورد فى ريادة امين الله حيث قال. «اللهم اجعل نفسي مطمئنة بقدرتك، راضية بقضائك».

الحامس، فيما ورد من النهي عن العور فى القصد والقدر. وقد روى فى ذلك روايات

مسبها ما عن عبد الملك بن عتبة الشيباني عن ابيه، عن حده، قال: جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: «يا أمير المؤمنين! أخبرني عن القدر، فقال: بحر عميق فلا تلجه فقال يا أمير المؤمنين! أخبرني عن القدر، فقال: طريق مظلم فلا تسلكه فقال يا أمير المؤمنين! أخبرني عن القدر، فقال: سر الله فلا تتكلفه - الحديث»<sup>٦٧</sup>.

و مسبها ما روى عنه عليه السلام أنه قال فى القدر: «ألا ان القدر سر من سر الله، و حرر من حرز الله مرفوع فى حجاب الله، مطوى عن خلق الله، محتوم بخاتم

الله، سابق في عدم الله، وصع الله علمه عن العباد، و رفع فوق شهادتهم، لاسهم لا يسألونه بحقيقة الربانية. ولا بقدرية الصمدانية، ولا بعظمة النورانية، ولا بعة الوحدةانية، لانه بحر راحر مواج، خالص لله عروجل، عمقه ما بين السماء والارض. عرصه ما بين المشرق والمغرب. أسود كالليل الدامس. كثير الحيات والحيتان، تعلق مرة و تسفل اخرى، في قعره شمس تصيء، لا يسعى أن يطلع عليها الا الواحد الفرد، فمن تطلع (يطلع) عليها فقد ضاد الله في حكمه، و نازعه في سيطانه، و كشف عن سره و ستره، و باء يقصب من الله، و مأواه جبينهم، و يتس المصير»<sup>٦٨</sup>.

و منها ما رواه السيوطي عن النبي صلى الله عليه و اله انه قال «اذا ذكر القدر مسكوا»<sup>٦٩</sup>

و منها ما روى عن علي عليه السلام ايض انه سئل عن القدر، فقل له «أنسنا عن القدر، يا أمير المؤمنين» فقال سر الله فلا تمتشروه فقل له الثاني أبشنا عن القدر يا أمير المؤمنين قال بحر عميق فلا تدحقوه [فلا تدجوه حل]<sup>٧٠</sup>

و لتلك الاخبار ذهب الصدوق - رحمه الله - في الاعتقادات الى أن الكلام في القدر منهي عنه.

والجواب عن تلك الاخبار أولا بصعب السد، و لذلك قال الشيخ المفيد - قدس سره - «ان الشيخ أبا جعفر عمل في هذا الباب على أحاديث شواذ، لها وجوه يعرفها العلماء متى صحت و ثبتت اسنادها، ولم يقل فيه

٦٨ بحار الأنوار ج ٥ ص ٩٧

٦٩ راجع ياروده رساله فارسي ص ٤٤٩. فلا عن جميع الصور للبطي و عن الطبراني

٧٠ بحار الأنوار ج ٥ ص ١٢٣

قولا محصلا»<sup>٧١</sup> نعم رواه السيد في نهج البلاغة أيضا أنه قال - وقد سئل عن القدر -: «طريق مظلم فلا تسلكوه، و بحر عميق فلا تلجوه، و سر الله فلا تتكلفوه»<sup>٧٢</sup> فافهم.

و نانياً، بأن دلالتها على الحرمة التكليفية غير واضحة، لأن لحن جملة منها هو لحن الارشاد كالتسبي عن التكليف، والاحار بأن القضاء والقدر واد مظلم و بحر عميق. هذا، مضاف الى شهادة ديل الرواية الثانية على أن التسبي عنه هو السبى للاطلاع على المقدرات و الاشراف عليها، ومن المعلوم أنه امر لا يباله الانسان نيلاً كاملاً، ولا مصلحة فيه، بل لا يحلو عن المفسدة كما لا ينفي، و اما فهم معنى القضاء والقدر فلا يكون موردًا للنهي فيها

و ثالثاً: بد العور في معنى القضاء والقدر لو كان حراماً، لما أجاب الائمة عليهم السلام عن السؤال فيه، مع أنهم أجابوا السائلين و أوضحوا المراد منهما، بل قد يكون الجواب في ديل التسبي المذكور، بعد اصرار السائل عن فهم معناه، كما في الرواية الاولى، حيث قال السائل في المرتبة الرابعة: «يا أمير المؤمنين! أخبرني عن القدر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أما اذا أبيت فاني سألتك أخبرني اكانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟ فقال له الرحل: بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد - الى آخر ما قال عليه السلام في توضيح المراد منهما» فراجع<sup>٧٣</sup>.

٧١ تصحيح الاعتقاد ص ١٩.

٧٢ بحار الأنوار ج ٥ ص ١٢٢.

٧٣ بحار الأنوار ج ٥ ص ١١١.

و يؤيد عدم الحرمة ما ورد من التأكيدات على  
الايمان بالقضاء والقدر، اذ الايمان بهما لا يمكن بدون  
توضيح العباد منهما والمعرفة بهما.

و رابعاً بما ذكره الشيخ المفيد -قدس سره- من  
أن النهي في الاخبار خاص بقوم كان كلامهم في ذلك  
يفسدهم، و يصلحهم عن الدين، ولا يصلحهم في عبادتهم  
الا لامسك عنه، و ترك الخوض فيه، ولم يكن النهي  
عنه عام لكافة المكلفين، وقد يصلح بعض الناس بشيء  
يفسد به آخرون، و يفسد بعضهم بشيء يصلح به  
آخرون، فدير الأئمة عليهم السلام أشياهم في الدين  
بحسب ما علموه من مصالحهم فيه،<sup>٧٤</sup> و عليه فلو سلم  
كون النهي تهيب تكليفي، احتص بمن لا يتمكن، واما من  
تمكن من فهمهما ودركهما، كالعلماء والفضلاء والحوزات  
العلمية ومن شسهم، فلا نهي بالسنة اليهم و لدلت  
حمل المصنف، النهي الوارد، على من لا يتمكن من أن  
يفهمهما على الوجه اللائق بهما

و مما ذكر يظهر ما في اطلاق كلام العلامة المجلسي  
-قدس سره- حيث قال، «قول: من تفكر في الشبه  
الواردة على اختيار العباد، و فروع مسألة الحبر  
والاختيار، والقضاء والقدر، علم سر نهي المعصوم عن  
التفكر فيها، فانه قل من أمعن النظر فيها ولم يرل قدمه  
الا من عصمه الله بفضله»<sup>٧٥</sup>

٧٤. تصحيح الاعتقاد ص ٢٥ - ٢٦.

٧٥. بشار الأوزج ٤ ص ١٠٩

فالتكليف به تكليف بما هو فوق مستوى مقدور الرجل العادي.  
و يكفي أن يعتقد به الإنسان على الإجمال اتباعا لقول الأئمة  
الاطهار - عليهم السلام - من أنه امر بين الأمرين ليس فيه جبر و لا  
نفويض.  
و ليس هو من الأصول الاعتقادية حتى يجب تعصيل الاعتقاد به  
على كل حال على نحو التفصيل والتدقيق (٧).

(٧) ظاهره أن الاعتقاد التفصيلي بهما غير واجب.  
و أما الاعتقاد الإجمالي فهو واجب و يكفيه الاتباع عن  
الأئمة عليهم السلام. و علل ذلك بوجهين أحدهما عدم  
التمكّن، لكون الاعتقاد التفصيلي فوق مستوى مقدور  
الرجل العادي، و ثانيهما بأنه ليس من أصول  
الاعتقادات.

و فيه أن عدم التمكّن لبعض لا يرفع التكليف عن  
تمكّن من هذا مضافا إلى أن مقتضى التمهيل الثاني هو  
عدم وجوب الاعتقاد بذلك مطلقا لا تفصيلا ولا إجمالا،  
فالتفصيل بين الاعتقاد الإجمالي والاعتقاد التفصيلي  
لا وجه له.



## ٧- عقيدتنا في البداء

البداء في الانسان ان يبدو له رأى في الشيء لم يكن له ذلك الرأى سابقا، بان يتبدل عزمه في العمل الذي كان يريد ان يصنعه، ان يحدث عنده ما يغير رأيه و علمه به، فيبدو له تركه بعد ان كان يريد فعله، و ذلك عن جهل بالمصالح و ندامة على ما سبق منه (١).

(١) البداء على زنة السلام بمعنى الطهور قال في المصباح المنير «بدا يبدو بدوا: طهر، فهو باد، و يتعدى بالهمزة، فيقال أباديته - الى أرقال: و بداله في الامر طهر له مالم يطهر أولا، والاسم: البداء مثل السلام».

و قال في المفردات، «بدا الشيء بدوا و بدام أى طهر طهوراً بيئاً قال الله تعالى: « ودا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون - الرمر، ٤٧».

و حكى عن الشيخ الطوسي - قدم سره - أنه قال في العدة، «البداء حقيقة في اللغة هو الطهور، و لذلك يقال بدا لما سور المدينة و بدا لما وجه الرأى» و حكى عن الشيخ المفيد - قدم سره - أنه قال في تصحيح الاعتقاد: «والاصل في البداء هو الطهور - الى أرقال. و معنى قول الامامية بدا له في كذا، أى ظهر له فيه، و معنى ظهر فيه أى ظهر منه»<sup>١</sup>.

و عليه فظهور الرأي بالخصوص على خلاف الرأي السابق و تبدله، ليس داخلًا في حاق لفظ البداء، لا يمكن أن يتصور البداء لنفس الشيء، بأن يظهر نفسه بعد خفائه. كما أن المراد من الآية التي استدل بها في المفردات هو كذلك، فإن ما بدا لهم هو نفس ما لم يكونوا يحسبون، كما يمكن أن يتصور البداء بظهور الشيء بعد عدمه، كظهور الموت بعد الحياة وبالعكس، و مرجع الظهور في الفرضين إلى الظهور منه تعالى للناس مطبق سواء كان موتًا أو حياة أو أجرا أو غير ذلك فالبداء لا يختص بتبدل الرأي و ظهوره على خلاف الرأي السابق مع اقترانه بالتداعية كما هو المصطلح عند العامة، بل هو أعم منه، لما عرفت من أنه هو الظهور كما احتاره الشيخان - قدس سرهما - و صرح به المصباح المنير والمفردات، و مما ذكر يظهر ما في البحار حيث قال: «اعلم أنه لما كان البداء - ممدوداً - في اللغة بمعنى ظهور رأي لم يكن يقال بدا الأمر بدواً: ظهر، و بدا له في هذا الأمر بداء، أي نشأ له فيه رأي، كما ذكره الجوهري، فلذلك يشكل القول بذلك في جناب الحق تعالى انتهى موضع الحاجة منه»

لما عرفت من أن البداء في اللغة لا يختص بتلك الصورة، و قول الجوهري لا ينافي سائر أقوال اللغويين، لأنه فسر به بأحد مصاديقه، مع أن الآخرين صرحوا بأعمية البداء من ذلك، ولم يشترطوا فيه تبدل الرأي والتداعية، كما لا يخفى، و على ما ذكر فإن أراد المصنف بقوله «البداء في الإنسان - الخ» تفسير البداء بذلك و اختصاصه به، ففيه ما عرفت من عدم اختصاصه به، و ان أراد بذلك ذكر مصداق من مصاديقه و أمكانه في حق الإنسان و استحالة في حقه تعالى فلا يراد عليه

والبداء بهذا المعنى يستحيل على الله تعالى لأنه من الجبيل والنقص، وذلك محال عليه تعالى، ولا تقول به الامامية، قال الصادق عليه السلام: «من زعم أن الله تعالى بداله في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم» وقال أيضاً: «من زعم أن الله بداله في شيء ولم يعلمه أمس قابراً منه» (٢).

و كيف كان، فلا وجه بعد ما عرفت من أعمية البداء في اللغة، لحمل أخبار الشيعة التي تدل على مطلوبة البداء، على البداء المحال كما سيأتي ارشاد الله توضيحه.

(٢) هذه الاخبار وتظاهرها تدل على استحالة البداء بالمعنى الاصطلاحي المذكور، فالبداء بالمعنى المذكور مردود بنص الاخبار عند الشيعة أيضاً، لأن التعبير والتبدل في الرأي والندامة، حاك عن الجبيل وهو نقص لا سبيل له إليه تعالى، لأنه تعالى عين الكمال و عير الفعلية، ولم يقل أحد من الشيعة بالبداء بالمعنى المذكور المحال.

بل صرح في الاخبار باستحالاته، و من جعلتها ان اليهود سألوا عن النبي صلى الله عليه وآله «يا محمد أفدا لريك فيما كان امرك به يزعمك من الصلاة التي بيت المقدس حتى نقلك الى الكعبة؟ فقال في جوابهم: ما بداله عن ذلك، فانه العالم بالمواقب، والقادر على المصالح، لا يستدرك على نفسه غلطاً، ولا يستحدث رأياً يخالف المتقدم، جل عن ذلك، ولا يقع عليه أيضاً مانع يصنعه من مراده، و ليس يبدو، والا لما كان هذا وصفه، و هو عروجل متعال عن هذه الصفات علواً كبيراً، ثم قال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: أيها اليهود: أحسروني عن الله أليس يمرض، ثم يصح، و يصح ثم

يعرض، أبدا له في ذلك؟ أليس يحيى و يميت، أبدا له في كل واحد من ذلك؟ فقالوا: لا، قال فكذاك الله تعبد نبيه محمداً بالصلاة الى الكعبة، بعد أن تعبد به بالصلاة الى بيت المقدس. وما بدا له في الاول - الحديث الشريف<sup>٢</sup>.

و حاصله أن البداء التشريعي كالبداء التكويني، فكما أن في البداء التكويني ما بدا شيء له تعالى، لانه العالم بالمواقب، بل بدا منه لغيره، كذلك في البداء التشريعي.

و أما البداء بمعناه الآخر من ظهور الشيء منه تعالى للغير، على خلاف ما يقتضيه المقتضيات الغير التامة و المعدات، فلا استحالة فيه، لانه لا ينافي علمه به و ارادته به من الازل، و هو أمر واقع في النظام العالمي المادي الذي لا يحلو عن التراحم بين المقتضيات و من المعلوم أن الواقع لا يقع الا لكونه ممكناً، فلامجال لدعوى استحالة بعد الوقوع.

قال العلامة الطباطبائي قدس سره - في ذيل قوله تعالى «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب» ما حاصله: «انما البداء هو ظهور أمر منه تعالى ثانياً، بعد ما كان الظاهر منه خلافه أولاً، فهو محو الاول و اثبات الثاني، والله سبحانه عالم بهما جميعاً، و هذا مما لا يسع لدى لب انكاره، فان للامور والحوادث وجوداً بحسب ما يقتضيه أسبابها الناقصة، من علة أو شرط أو مانع ربما تخلف عنه، و وجوداً بحسب ما يقتضيه أسبابها و عللها التامة، و هو ثابت غير موقوف ولا متخلف - الى أن قال: وعلى أي حال؛ ظهور أمر أو

إرادة منه تعالى، بعد ما كان الظاهر خلافه واضح لا ينبغي الشك فيه، والذي أحسب أن النزاع في ثبوت البداء، كما يظهر من أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام، و بفيه كما يظهر من غيرهم، نزاع لفظي، و لهذا لم نحدد لهذا البحث فصلاً مستقلاً على ما هو دأب الكتاب، ومن الدليل على كون النزاع لفظياً، استدلالهم على نفى البداء عنه تعالى بأنه يستلزم التغيير في علمه، مع أنه لازم البداء بالمعنى الذي يفسر به البداء فيما، لا البداء بالمعنى الذي يفسره به الاخبار فيه تعالى»<sup>٢</sup>

فالبداء على قسمين أحدهما محال كما تدل عليه الأدلة العقلية، و جملة من الروايات الواردة عن طرق أهل البيت عليهم السلام، و هو الذي مقرون بتبدل الرأي والبدامة، و ثانيهما ممكن واقع، و هو ظهور الأشياء على خلاف مقتضيات والمعدات، كموت شخص صحيح المراج الذي لا يتوقع موته، و شفاء مريض لا يتوقع برؤه، و هذا الظهور بالنسبة اليها، و أما بالنسبة اليه تعالى، فلا خفاء، بل علمه من الآزل، و بتعبير آخر فهو ظهور منه لنا، لا ظهور له تعالى، والمحال هو الظهور له، لا الظهور منه لنا. فالبداء المحال هو التبدل والتغير في ناحية عدمه الداتي، و هو الذي لا يقول به أحد من الشيعة، و أما التبدل والتغير في ناحية فعله تعالى، سواء كان تكوينياً أو تشريعياً، فلا مانع منه، بعد كونه معلوماً له بأطرافه، وهو الذي اعتقده الشيعة به، و ورد الروايات المتعددة للترغيب نحو الايمان به، لانه يوجب أن يرجو أو يخاف تبدل شيء و تغيره و يعمل بمقتضاه على الدوام.

غير انه وردت عن ائمتنا الاطهار عليهم السلام روايات تؤهم القول بصحة البداء بالمعنى المتقدم، كما ورد عن الصادق عليه السلام «ما بداله في شيء» كما بداله في اسماعيل ابني، ولذلك نسب بعض المؤلفين في الفرق الاسلامية، الى الطائفة الامامية، القول بالبداء، طعنا في المذهب وطريق آل البيت، وجعلوا ذلك من جملة التشنيعات على الشيعة.

والصحيح في ذلك ان نقول كما قال الله تعالى في محكم كتابه المجيد: «يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» ومعنى ذلك انه تعالى قد يظهر شيئا على لسان نبيه، او وليه، او في ظاهر الحال لمصلحة تقتضي ذلك الاطهار، ثم يمحوه فيكون غير ما قد ظهر اولاً، مع سبق علمه تعالى بذلك، كما في قصة اسماعيل لما رأى أبوه ابراهيم انه يذبحه.

فيكون معنى قول الامام عليه السلام انه ما ظهر لله سبحانه امر في شيء كما ظهر له في اسماعيل ولده، اذ احترمه قبله، ليعلم الناس انه ليس بامام وقد كان ظاهر الحال انه الامام بعده، لانه اكبر ولده (٣)

(٣) ولا يخفى عليك أن روايات الباب على طوائف منها تدل على نفى البداء بالمعنى المصطلح عند العامة، كما أشار المصنف الى جملة منها، و أشرنا ايضاً الى بعضها. و منها تدل على اثبات البداء كما روى بسند صحيح في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار له بالعبودية، و خلع الانداد، و اناله يقدم من (ما خل) يشاء و يؤخر من (ما حل) يشاء»<sup>٤</sup> وما روى فيه ايضاً عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ما تنبأ نبي قط، حتى يقر لله بخمس خصال، بالبداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة»<sup>٥</sup> وما روى فيه ايضاً عن الرضا

٤. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٤٧.

٥. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٤٨.

عليه السلام انه قال: «ما بعث الله نبيا الا بتحريم الحمر و ان يقر لله بالبداء»<sup>٦</sup>.

و هذه الروايات و نظائرها تنمى البداء في بادىء النظر، و لكن مقتضى التامل فيها ان الثابت بتلك الاخبار ليس ما ينميه الاخبار الاخر، بل المقصود منها ان الامر بيده تعالى، فيمكن ان يقدم و ان يؤخر رغم لامب اليهود الذين قالوا يدالله معلولة كما اشير اليه في الرواية الاولى، فالثابت هو البداء في مقام الفعل لا في مقام الذات، والمسفى هو البداء في مقام الذات كما صرح به في بعض الاخبار السابقة. هذا مضاد الى تصريح بعض الاحبار بان البداء عند الامامية ليس مقرونا بالجهل كما رواه في الكافي بسند صحيح عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال: «ما بدا لله في شيء الا كان في علمه قبل ان يبدو له»<sup>٧</sup> ومن المعلوم ان البداء الذي لا يستترم الجهل في مرتبة الذات، لا تشمله الادلة الدفينة ولا تنافيه الادلة العقلية، لانه ليس الا كمال القدرة في مقام الفعل، فان تعديل ما يقتضيه المقتضيات العادية والمعدات، يحكي عن تماثية قدرة الرب المتعمال، و استقلاله في الفاعلية، حيث يمكن له التعبير والتعديل في الامور، اذا اراد و شاء، فهو تعالى في كل آن في شأن، ومن المعلوم ان هذا الاعتقاد يوجب التوكل التام عليه في الامور، والرجاء به لان الامر بيده، ولم يتم الامر ولم يفرغ عن الامر قبل وقوعه، فما لم يقع له مجال التغيير والتبديل، وهذا المكر يؤدي الى سعة المجال امام الانسان للسعي والاستكمال، بحيث لا يتوقف ولا

٦ الأصول من الكافي ج ١ ص ١٤٨

٧ الأصول من الكافي ج ١ ص ١٤٨.

يأس من السبل الى الكمال في أى حال يكون، كما ان هذا الاعتقاد يمنع الانسان من أن يفتر بوضعه الموجود، المقتضى للسعادة، فان التغيير والتبديل بسبب الذنب أو العفلة أمر ممكن، فليخف وليحذر عن الذنوب والغفلات لئلا يسقط و يهلك.

و كيف كان، فهذا البداء من كمال الايمان ولذلك أخذ الله الاقرار به عن الانبياء كما عرفت، بل أوصى الايمان به لغيرهم، كقول الصادق عليه السلام: «ما عظم الله عز وجل بمثل البداء»<sup>٨</sup> وقوله الآخر أيضاً: «لو علم الناس ما فى القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه»<sup>٩</sup>.

نعم أشار المصنف الى ورود روايات توهم المصافاة لنفى البداء المستحيل، ولم أجد منها الا ما رواه فى البحار عن كتاب ريد الرسى عن عبيدين زرارة، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «ما بدا لله بداء أعظم من بداء بدا له فى اسماعيل ابى»<sup>١٠</sup>.

و هذا خبر واحد ولا يصلح للممارسة مع الاخبار الكثيرة السابقة، ولا يفيد العلم، مع أن اللازم فى الاعتقادات هو العلم. هذا مضافاً الى نقده عن كتاب مختلف فيه، ولم يثبت اعتباره. بل فيه امور تذكره الامامية كنزوله تعالى الى السماء الدنيا و غير ذلك<sup>١١</sup>. على أن قوله عليه السلام فى الصحيحة المتقدمة «ما بدا لله فى شيء الا كان فى علمه قبل أن يبدو له» حاكم على مثله، فليحمل على المعنى الذى لا ينافى تلك

٨. بحار الانوار ج ٢ ص ١٥٧.

٩. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٢٨.

١٥. بحار الانوار ج ٢ ص ١٢٢.

١١. راجع فاعوس الرجال ج ٢ ص ٢٤٨.



الاحبار، اما يحمله على ما في المتن او على ما حكى عن الشيخ العميد من أن المراد منه ما ظهر منه تعالى من دفاع القتل عنه وقد كان مخوف عليه من ذلك، مظلون به وقد دفع الله عنه كما روى عن الصادق عليه السلام أنه قال ان القتل قد كتب على اسماعيل مرتين فسألت الله في دفعه عنه فدفعه<sup>١٢</sup>، وعبى ما اشار اليه المحقق الاصمهباني من أن المراد من الظهور هو الظهور في عدمه الصبي بعد ما كان المقتضى على خلافه لا في عدمه الذاتي<sup>١٣</sup> ولكنه لا يجنب عن تكلف ولعل مقصود المصنف من الروايات، هو الإشارة الى ما نسب الى بعض الالبياء والاولياء من أنهم ربما أحسروا بوقوع شيء ثم انكشف الخلاف، ولكن هذه الاحبار معارضة مع قاعدة اللطف فان الاحبار العزمي مع انكشاف الخلاف، يوجب سلب الاعتماد، هذا مصافا الى معارضتها مع الاحبار الاخر، كما روى عن أبي جعفر عليه السلام يقول: «العلم علمان: علم عند الله مخزون لم يطبع عليه أحدا من خلقه، و علم علمه ملائكته و رسله، فاما ما علم ملائكته و رسله، فإنه سيكون لا يكذب نفسه، ولا ملائكته ولا رسله، و علم عنده محزون يقدم فيه ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يثبت ما يشاء»<sup>١٤</sup>.

وما روى عن أبي عبد الله عليه السلام «ان لله عشرين علم مكنون مخزون، لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء، و علم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فتحن نعلمه»<sup>١٥</sup>.

١٢. بحار الأنوار ج ٤ ص ١٢٧ ديل الصفحة.

١٣. راجع منه الدرر في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢١٢.

١٤. بحار الأنوار ج ٤ ص ١١٣.

١٥. الأصول من الكافي ج ١ ص ١٤٧.

فليحمل تلك الاحبار على أن اخبار الانبياء ليس على الجرم والبت، كما حكى عن الشيخ الطوسي، وجعله الفاضل الشعراني حاسباً لمادة الاشكال،<sup>١٦</sup> اد الاخبار اذا لم يكن عن جرم، بل على ما تقتضيه المقتضيات، فتخيمه لا يوجب سلب الاعتماد، خصوصاً اذا كان الاخبار و انكشاف الخلاف مقرون بتبيين وجه اوجب تغيير المقتضيات، و اما التفصيل بين الوحي والالهام بوقوع البداء في الثاني دون الاول، كما في البحار، أو القول بوقوع البداء في كلام الانبياء مادراً، كما في البحار أيضاً<sup>١٧</sup> فيه أنه يساقى أيضاً قاعدة اللطف، ويوجب سلب الاعتماد عنهم، ولو وقع نادراً، فإن تطرق احتمال الخطأ الى الوحي والالهام يرفع الاعتماد عن جميع أقوال الانبياء - عليهم صلوات الله - كما لا يخفى

و مما ذكر يظهر ما في اطلاق عبارة المصنف، من «أن الوجه الصحيح هو أنه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان بنيه أو وليه - الخ» لما عرفت من أن الاظهار الجرمي لا يوافق العصمة، و يوجب سلب الاعتماد بخلاف ما اذا لم يكن الاظهار والاحبار عن جرم، بل على ما يقتضيه المقتضيات من دون جزم، بحيث لو انكشف الخلاف لا يوجب سلب الاعتماد، و أيضاً يظهر مما ذكر ما في قوله «أن معنى قول الامام انه ما ظهر له سبحانه أمر في شيء كما ظهر له في اسماعيل ولده - الخ» لأن المناسب أن يقول 'ما ظهر منه تعالى أمر في شيء'، كما ظهر منه في اسماعيل، كما فسره الشيخ العفيع

١٦ شرح الأصول من الكافي للمولى صالح المازندراني ج ٤ ص ٣٢٤

١٧ محارر الانوار ج ٤ ص ١٣٣ - شرح الأصول من الكافي ج ٤ للمولى صالح المازندراني ديل المصحح ٢٣١ - ٢٣٥

و قريب من البداء في هذا المعنى نسخ احكام الشرايع السابقة، بشريعة نبينا صلى الله عليه و آله، بل نسخ بعض الاحكام التي جاء بها نبينا صلى الله عليه و آله و سلم (٤).

قدس سره - لانه بعد كون البداء بمعناه المصطلح عند العامة محالا و منفي في الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام، فالمراد من الظهور، هو الظهور منه لا الظهور له

ثم لا يحتمل عليك ان امكان التعيير يادنه و مشيته في المقدرات، امر ثابت لا يصبغ عنه ذكر العقدر في لوح المحو و الاثبات، او امضائه في ليالي القدر، لان الامر بيده، يعمل ما يشاء و لذا ورد في بعض اخبار ليالي القدر بعد تقدير الامور و ارامها و امضائها، ان لله المشية

ثم لا يذهب عليك ان مقتضى ما عرفت ان البداء في التقديرات لا في القضاء، لان قضاء الشيء وقوعه و مع وقوعه لا يقلب عما هو عليه، ولذا حكى عن السيد الداماد قدس سره انه قال: «لا بداء في القضاء، و انما البداء في القدر»<sup>١٨</sup>

(٤) ولا يحتمل عليك ان النسخ حقيقة هو ارتفاع الحكم بانقضاء زمانه و امدته، فان الحكم المحمول في موارد النسخ مقيد في الواقع بزمان خاص معلوم عند الله و مجهول عند الناس اذ لا يعلمونه الا بعد اعلام ارتفاعه، و عليه فلا يرد على النسخ ما ربما يقال من ان النسخ يستلزم عدم حكمة السامخ، اوجهه بوجه الحكمة و كلا هذين اللازمين يستحيل في حقه تعالى، و ذلك لان

تشريع الحكم من الحكيم المطلق لا يد و أن يكون على طبق مصلحة تقتضيه. لان الحكم الحرافي ينافي حكمة جاعله. و على ذلك فرغ هذا الحكم الثابت لموضوعه. اما أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحة و علم ناسخه بها. و هذا ينافي حكمة الجاعل. مع أنه حكيم مطلق. و اما ان يكون من جهة البداء و كشف الخلاف على ما هو الغالب في الاحكام والقوانين العرفية. و هو يستلزم الجهل منه تعالى. و على ذلك فيكون وقوع النسخ في الشريعة محالا. لانه يستلزم المحال انتهى

و ذلك لما عرفت من ان الحكم كان في الواقع محدودا و معلوما لله تعالى. فادا تم وقته أحسر عن ارتفاعه. فلا ينافي الحكمة. كما لا يستلزم الجهل. بل ادامته مع حيوة عن المصلحة. تنافي الحكمة

ثم أن النسخ يقرب البداء وليس عينه. لان في البداء مقتضيات الشيء موجودة. ولكن في النسخ لا مقتضى لوجود الحكم بحسب الواقع. بعد انقضاء أمد الحكم نعم يكون المقتضى الاثباتي من اطلاق الأدلة موجودا. و باعتبارها كان المسح قريبا من البداء. و ان كان المقتضى في البداء هو المقتضى الثبوتي. والمقتضى في النسخ هو المقتضى الاثباتي

## ٨- عقيدتنا في احكام الدين

نعتقد انه تعالى جعل احكامه من الواجبات والمحرّمات و غيرهما طبقا لمصالح العباد في نفس افعالهم، فما فيه المصلحة الملزمة جعله واجبا، وما فيه المفسدة البالغة، نهى عنه، وما فيه مصلحة راجعة نديننا اليه، وهكذا في باقي الاحكام و هذا من عدله و لطفه بعباده و لابد أن يكون له في كل واقعة حكم، و لا يخلو شيء من الاشياء من حكم واقعي لله فيه، و ان اتسدا علينا طريق علمه.

و نقول ايضا انه من القبيح أن يامر بما فيه المفسدة او ينهى عما فيه المصلحة، غير ان بعض الفرق من المسلمين يقولون ان القبيح ما نهى الله تعالى عنه، والحسن ما امر به، فليس في نفس الافعال مصالح او مفسدات ذاتية، ولا حسن او قبيح ذاتيان، و هذا قول مخالف للضرورة العقلية، كما انهم جوزوا أن يفعل الله تعالى القبيح فيأمر بما فيه المفسدة، وينهى عما فيه المصلحة، وقد تقدم أن هذا القول فيه مجازفة عظيمة، و ذلك لاستلزامه نسبة الجهل او العجز اليه سبحانه تعالى علوا كبيرا (١).

(١) ولا يخفى عليك أن هذا السحت من متمرعات الاصل الثابت الذي مصى تحقيقه، و هو أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يحل بالواجب، وقد عرفت فيما مضى أن الدليل عليه امرار. أحدهما أنه مقتضى اطلاق كماله و رحمته و رحمانيته تعالى، و ثانيهما أنه مقتضى حكم العقل بالحسن والقبح الذاتي. أشار المصنف الى الوجه الاول في السابق، والى الثاني هنا، و كيف كان.

والعلاصة ان الصحيح في الاعتقاد ان نقول انه تعالى لا مصلحة له ولا منفعة في تكليفنا بالواجبات و نهينا عن فعل ما حرمه، بل المصلحة و المنفعة ترجع لنا في جميع التكليف. ولا معنى لنفي المصالح والمفاسد في الافعال المأمور بها و المنهى عنها، فانه تعالى لا يأمر عبثا و لا ينهى جزافا و هو الغنى عن عباده (٢).

فقد مر البحث عنه و لا حاجة الى اعادة الكلام، و عليه كما أن أصل التكليف بما يقتضيه لطفه و رحمانيته، كذلك تطبيق التكليف، مع ما في الافعال من المصالح والمفاسد، فالمصلحة الراجحة لا تقتضي الوجوب بل التدب، والمصلحة الملزمة تقتضي الوجوب لا التدب، والمفسدة المبرمة تقتضي السهى التحريمى لا التثريبى، والمفسدة المبر المبرمة لا تقتضى الا السهى التثريبى، ولا يمكن سلوك الانسان نحو كماله و سعادته الا اذا كلف بما تقتضيه الافعال من المصالح والمفاسد، والاحلال به ينأى لطفه ورحمته، كما انه ينأى حكمته، لان الحكمة فى خلقه الانسان هو امكان أن يسلك نحو كماله، فاذا كلف بما لا يطابق مقتضى الافعال، فلا يمكن له ذلك هذا مصافاً الى منافاته مع عدله فيما اذا كلف بما زاد أو نقص عن الحد اللارم الذى يستحقه المكلف كما لا يخفى.

(٢) حاصه ان التكاليف حيث لا تصدر عنه تعالى جرافا، فلا تكون الا ناشئة عن المصالح والمفاسد، ولكن المصالح والمفاسد ترجع اليها لا اليه تعالى لانه غنى مطلق.

بقى شيء، وهو أن أفعاله تعالى سواء كانت تكوينية أو تشريعية ناشئة عن كماله المطلق، وليست لاستكمال ذاته تعالى، لانه غنى مطلق، ولا يحتاج الى شيء، و

لذلك ذهبوا الى ان العلة العائية متعددة مع العلة العاعلية فيه تعالى، اذ لا عاية وراء ذاته تعالى، ولا ينافي ذلك ان للأفعال عاية أو عايات متوسطة و نهائية. لانها عاية الفعل لا عاية الفاعل. قال العلامة الطباطبائي مقدس سره - «وبالجمله فعلمه تعالى في ذاته بنظام الخير عاية لماعليته التي هي عين الذات»<sup>١</sup>.

و ينقدح مما ذكر ما في كلام الاشاعرة من ان افعاله تعالى يستحيل تعليلها بالاغراض والمقاصد، فان كل فاعل لغرض وقصد، فانه ناقص بذاته، مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان<sup>٢</sup> وذلك لما عرفت من ان العاية في فاعليته تعالى، ليست الاداته و صماته، فداته لذاته مشأ للافاضة، ومن المعلوم ان تعليل افعاله بذاته، لا يستلزم النقصان، حتى يستحيل، بل هو حاك عن كمال ذاته، ولعله اليه يؤول ما قاله العلامة الطباطبائي - قدس سره - من انه ليس من لوازم وجود العاية حاجة الفاعل اليها، لجواز كونها عين الفاعل<sup>٣</sup>. و ينقدح ايضا ما ذكر ضعف ما ذهب اليه المعتزلة و بعض المتكلمين من الامامية، من ان غاية افعاله هي انتفاع الخلق، فانه و ان لم يستلزم استكمال الذات بلغايات المترتبة على الافعال، ولكن ذلك يوجب ان يكون لغير ذاته تأثير في فاعليته مع أنه تام العاعلية ولا يتوقف في فاعليته على شيء<sup>٤</sup> فالصحيح هو أن يقال ان انتفاع الخلق هو عاية الفعل لا عاية فاعلية الفاعل، اذ لا حاجة له تعالى الى شيء من الاشياء، و لا يتأثر من

١. راجع نهاية الحكمة من ١٦٤ - ١٦٣

٢. شرح تجريد الاعتقاد من ٣٠٦ الطبعه الحديثه

٣ و ٤. راجع نهاية الحكمة من ١٦٣.

شيء<sup>٥</sup>

نعم ذهب بعض المحققين الى امكان الجمع بين  
الاقوال، بأن يقال: ان من حصر الغاية في ذاته تعالى  
أراد الغاية الاصلية والذاتية، و من نفى الغاية في أفعاله  
أراد نفى داع زائد على ذاته في فاعليته، ومن جعل العلة  
العائية انتفاع الخلق أراد ببيان الغاية الفرعية والتبعية  
انتهى،<sup>٦</sup> الا ان هذا التوجيه و ان كان حسناً في نفسه  
ولكن لا يساعده عيائر القوم فراجع، والله الحمد.

٥ راجع شرح مظلومه ج ٢ من ٦٢ للإمام الشهيد المصطفى القمي رحمه

٦. آموزش فلسفه ج ٢ من ٤٠٢.



# الفصل الثاني

## النبوة

- ١- عقيدتنا في النبوة
- ٢- النبوة لطف
- ٣- عقيدتنا في معجزة الانبياء
- ٤- عقيدتنا في عصمة الانبياء
- ٥- عقيدتنا في صفات النبي
- ٦- عقيدتنا في الانبياء و كتبهم
- ٧- عقيدتنا في الاسلام
- ٨- عقيدتنا في مشرع الاسلام
- ٩- عقيدتنا في القرآن الكريم
- ١٠- طريقة اثبات الاسلام و الشرايع السابقة



## ١- عقيدتنا في النبوة

نعتقد ان النبوة وظيفه الهية و سفارة ربانية يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه و يختاره من عباده الصالحين و اوليائه الكاملين في انسانيتهـ.

فيرسلهم الى سائر الناس لفاية ارشادهم الى ما فيه منافعهم و مصالحهم في الدنيا والاخرة، ولفرض تنزيههم وتركيتهم من دون مساويء الاخلاق و مفسد العادات و تعليمهم الحكمة والمعرفة، و بيان طرق السعادة والخير لتبليغ الانسانية كمالها اللائق بها، فترفع الى درجاتها الرفيعة في الدارين، دارالدنيا و دارالاخرة.

و نعتقد ان قاعدة اللطف - على ما سيأتي معناها - توجب ان يبعث الخالق اللطيف بعباده رسله لهداية البشر و اداء الرسالة الاصلاحية و ليكونوا سفراء الله وحلفاءه.

كما نعتقد انه تعالى لم يجعل للناس حق تعيين النبي او ترشيحه او انتخابه و ليس لهم الخيرة في ذلك، بل امر كل ذلك بيده تعالى لانه «اعلم حيث يجعل رسالته» و ليس لهم ان يتحكموا فيمن يرسله هاديا و مشرا و تديرا، ولا ان يتحكموا فيما جاء به من احكام و سنن و شريعة(١).

### (١) يقع الكلام في مقامات:

أحدها. في معنى النبوة لغة. ففي القاموس «النبا محركة: الخسر، أنباء ايام به» أخبره - الى أن قال. والنبيء. المخسر عن الله تعالى، و ترك الهمز المختار، ج: انبياء - الى أن قال: والاسم النبوءة - الى أن قال: و نبأ كمنع نباء و نبوا: ارتفع، و عليهم

طلع، ومن ارض الى ارض: خرج، و قول الاعرابي: يا نبي الله بالهمز، أى الخارج من مكة الى المدينة، أنكره عليه، فقال: لا تنبر باسمي (أى لا تهمز باسمي) فانما أنا نبي الله.

و نحو ذلك فى المصباح العنبر و زاد عليه قوله «والنبي على فمیل مهموز لانه أنبأ عن الله، أى أجبر والابدال والادغام لفة قاشية»

فالمحتار هو أن النبي مهموز فى الاصل، ثم أبدلت الهمزة و أدغم فى النبي والنبوة، و يشهد له عود الهمز فى التصغير كما يقال: «مسيلمة نبيى سوء» ولا دلالة لمثل قوله تعالى «و رفعا مكانا عليا» فى حق بعض أنبيائه على أن النبي مأخوذ من النبوة، بمعنى الرفعة، لان الآية لا تدل الا على أن النسي رفيع القدر لا أن النبي مأخوذ من الرفعة كما لا يخفى، و اما الاستدلال بمثل قوله صلى الله عليه و آله لمن قال يا نبي الله: «لست بنبي الله، ولكن نبي الله» ففيه أنه لا يدل على أن أصله من النبوة بمعنى الرفعة، نعم فيه اشارة الى مع استعمال المهموز، و لعله لان المهموز مشترك بين المخبر، والخارج من ارض الى ارض، بخلاف النبي بالتشديد، فانه شائع فى خصوص المخبر، فاذا استعمل مشدداً و مدغماً فلا محال لتغيير بعض المصنفين بارادة الخارج من مكة الى المدينة منه، كما أراد الذى خاطبه باستعمال النبي مهموزاً، و كيف كان فالأظهر هو ما اختاره القاموس والمصباح العنبر من أن النبي مهموز الاصل.

قال العلامة الطباطبائي -قدس سره- «والنبي على وزر فمیل مأخوذ من التنبأ، سمي به النبي لانه عنده نبأ الغيب، يوحى من الله، و قيل هو مأخوذ من النبوة

بمعنى الرفعة سمي به لرفعة قدره»<sup>١</sup>.

ثانيها: في معناه الاصطلاحي. عرفه أهل الكلام بأنه الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من المشر. قال في شرح الباب الحادى عشر «بقيد الانسان يحرج الملك، و بقيد المخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره، و بقيد عدم واسطة بشر يخرج الامام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبى»<sup>٢</sup> وفيه ان التعريف المذكور يشمل الامام المعصوم الذى قد يخبر عن الله تعالى بسبب الهام و كونه معدثا، بل يشمل سيدتنا فاطمة سلام الله عليها فانها اخبرت بما احست من اخبار جبرئيل بعد موت النبى صلى الله عليه واله، و كتبه مولينا امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام، و سمي بمصحف فاطمة سلام الله عليها، وكيف كان فلاولى ار يقال في تعريف النسي: هو انسان كامل مخبر عن الله تعالى بالوحي، اذ الوحي مختص بالانبياء، و هو نوع كلام يقع بيده و بين أنبيائه.

قال العلامة الطباطبائي قدس سره: «والنبى عى ورن فعيل مأخوذ من التبا سمي به النبى لانه عنده نبا الغيب بوحي من الله انتهى»<sup>٣</sup> وقال أيضاً: «ان الوحي نوع تكليم الهى تتوقف عليه النبوة قال تعالى: «انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده - النساء: ١٦٢»<sup>٤</sup>.

و قال أيضاً في ذيل قوله تعالى «ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيأ أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا

١. تفسير العيزان ج ١٤ ص ٥٨.

٢. راجع شرح باب احدى عشر ص ٣٤ الطبعة الحديثة - قواعد المرام ص ١٢٢

٣. تفسير الميزان ج ١٤ ص ٥٨.

٤. تفسير الميزان ج ٢ ص ١٤٢.

فيوحى مادته ما يشاء انه على حكيم - الشورى: ٥٢»  
والمعنى: ما كان لبشر أن يكلمه الله نوعاً من أنواع  
التكليم، الا هذه الانواع: الثلاثة أن يوحى وحيًا، أو يكون  
من وراء حجاب، أو أن يرسل رسولا فيوحى بأذنه ما  
يشاء ثم ان ظاهر التردد في الآية «أو» هو التقسيم  
على معايرة بين الاقسام، وقد قيد القسمان الاخيران  
بقيد كالحجاب والرسول الذى يوحى الى النبي، ولم  
يقيد القسم الاول بشيء، فظاهر المقابلة يفيد أن  
المراد به التكليم الحفى من دون أن يتوسط واسطة بينه  
تعالى وبين النبي أصلا، و أما القسمان الاخران ففهيما  
قيد زائد، وهو العجاب أو الرسول الموحى و كل منهما  
واسطة. غير أن القارق ان الواسطة الذى هو الرسول  
يوحى الى النبي بنفسه، والعجاب واسطة ليس بموح،  
و انما الوحي من ورائه - الى أن قال: ولما كان للوحي  
فى جميع هذه الاقسام نسمة الى تعالى على اختلافها،  
صح اسناد مطلق الوحي اليه بأى قسم من الاقسام تحقق،  
و بهذه العناية اسد جميع الوحي اليه فى كلامه، كما  
قال «انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من  
بعده»<sup>٥</sup> والحاصل ان الوحي بجميع أقسامه مختصر بالنبي،  
و عليه أجمعت الامة الاسلامية. نعم قد يطلق الوحي على  
الهداية التكوينية كقوله تعالى «و أوحى ربك الى النحل  
ان اتخذى من الجبال بيوتا - النحل: ١٣» ولكنه بالعناية  
والمجاز.

ثم ان الفرق بين النبي والرسول كما فى تفسير  
الميران هو ان النبي، هو الذى يبين للناس صلاح معاشهم  
و معادهم من اصول الدين و فروعها، على ما اقتضته

عناية الله من هداية الناس الى سعادتهم، والرسول هو العامل لرسالة خاصة مشتملة على اتمام الحجة، يستتبع مخالفته هلاكة أو عذاباً أو نحو ذلك<sup>٦</sup>. فالنسبة بين النبي والرسول هو عموم من وجه، اذ كل رسول نبي دون العكس، لجواز أن يكون النبي غير رسول كما لا يخفى.

ثم ان الرسل يختلفون في المصل والمصلحة، و ساداتهم هم اولوالمزم منهم، وهم أصحاب الجهد والشات على اليهود والميثاق في حد اعلى، وهم: نوح وابراهيم وموسى وعيسى و نينا محمد بن عبدالله صلى الله عليه و عليهم اجمعين، كما قال تعالى: «واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى و اخذنا منهم ميثاقاً غليظاً - الاحزاب: ٧» هم أصحاب الكتب والشرائع، كما قال الله تعالى «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والدى اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى اراقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه - الشورى: ١٣».

ثالثها: في امكان السوء، ولا يخفى أنها ممكنة ذاتاً، لان في تكليمه تعالى مع الانسان الكامل بواسطة أو بدونها، لا يلزم أحد من المحالات كاجتماع التقيضين أو الصدين أو المثلين، اذ تكليمه ليس الا ايجاد الكلام ونحوه، ومس المعلوم أنه لا يستلزم المحدودية كالجسمية، حتى يناقض مع صرفيته ولاحيثته، فلا ريب في امكانها ذاتاً، و انما الكلام في امكانها وقوعاً، فان البراهمة<sup>٧</sup> زعموا أنها لا فائدة فيها، فلا تصدر عن

٦. تفسير النيران ج ٢ ص ١٤٥.

٧. البراهمة قوم انتسبوا الى رجل يقال له براهيم و قد مهد لهم نبي السنوات اصلا و هم كما في المسجد خدمة آلهة اليهود.

الحكيم المتعال، و قالوا في توجيه ما ذهبوا اليه. ان الذي يأتي به الرسول لم يغل من أحد امرين اما أن يكون معقولا و اما ان لا يكون معقولا، فان كان معقولا فقد كفانا العقل التام بادراكه والوصول اليه، فأى حاجة لنا الى الرسول؟ و ان لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا، اذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الانسانية، و دخول في حريم البهيمية<sup>٨</sup>.

و اجيب عن ذلك بأنه لا ريب في فائدة النسوة، فان النبي اذا أتى بما يدركه العقول أيدها و أكدها و فائدة التاكيد أوضح من أن يخفى، و ان أتى بما لا يدركه العقول من غير طريق الشرع ففائدتها هي الارشاد والهداية، و أى فائدة أعظم من تلك الفائدة و لعل البراهمة زعموا أن العقول حاكمة بثبوت الفائدة في بعض الافعال و بعضها في بعض اخر، مع أنها حاكمة في بعضها وليس لها الحكم في الاخر، فلا منافاة بين العقول التي لا حكم لها و مع الشرع الحاكم، اذ لا مناقضة بين اللاقتضاء والاختضاء كما لا يخفى، و لذلك قال المحقق الطوسي قدس سره في تجريد الاعتقاد: «البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد، كمعاصرة العقل فيما يدل عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدل»<sup>٩</sup>.

هذا مضافاً الى فوائد اخر كرفع الشك عن الشبهات الموضوعية للعدل والظلم الدين كانت العقول مستقلة فيهما. الا ترى أن الناس اختلفوا في اليوم في القيمة

٨. راجع الملل و النحل ج ٢ ص ٢٥٥.

٩. شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٧ النسخة الحديثة



الزائدة الحاصلة من عمل الاجير على المواد الطبيعية كالخشب انها لصاحب المواد أو للاجير أو لهما، و كل قوم يدعى أن العدل هو ما ذهب اليه والظلم خلافه، و ليس هذا الاختلاف الا في موضوع حكم العقل الكلي، اذ لا اختلاف في قبح الظلم و حسن العدل بينهم، وفي مثل هذا يحتاج الى الشرع حتى يزول الشك

و كرفع الغفلة عما حكم به العقل، اذ كثيرا ما تصير الاحكام العقلية معقولة عنهما، فالشرع يرشد الناس الى عقولهم، و ينهئهم بحيث تذكروا مانسوه. حصوص اذا بشروهم و أنذروهم بالاثار التي للاعمال بالنسبة الى البرح والقيامة والاخرة

و أضعف مما ذكر من الشبهة حول امكان النبوة وقوعا، هو ما حكى عنهم أيضا من أنه دل العقل على أن للعالم صانعا حكيمًا، والحكيم لا يتعبد الحلق بما يقبح في عقولهم، وقد وردت أصحاب الشرايع بمستقبحات من حيث العقل من التوجه الى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله، والسعي و رمي الجمار، والاحرام والتبعية، و تقبيل الحجر الاصم، وكذلك ذبح الحيوان الى أن قال: وكل هذه الامور مخالفة لقضايا العقل<sup>١</sup>

و ذلك لان الموضوع للقبح العقلي هو ما علم خبوه عن المصالح، أو ما علم اشتماله على المفاسد، والامور المذكورة ليست كذلك، بل الامر فيها بالعكس، لما علم من الفوائد المهمة والامرار العظيمة فيها، و هذا التوهم ناش من قلة التدبير حول العبادات، و عدم التوجه الى حقيقتها و أسرارها، و تأثيرها في استكمال الروح الانساني للتقرب والتهديب، فعثل رمى الجمار يوجب

تدكار رمى ادم - على نسيان والده و عليه السلام - لعدوه الشيطان، و تبريه منه، و هذا التدكار يوجب أن يعرف الانسان عدوه و يقتدى بأبيه في رمية، و التبري منه، و هل هذا الا عرض صحيح، فكيف يكون مثل هذا مخالفا للعقل؟ و هكذا الطواف والسعي بين الصفا والمروة و غيرها مشتمل على أسرار و حكم عظيمة، تكون شطر منها مدونة تحت فلسفة الحج فراجع.

وبالجملة فكل أمر صدر عن الحكيم المتعال وجاء به الانبياء مشتمل على الفوائد والمصالح، و ان لم نعلمها بالتفصيل، لانهم أحبروا عن الحكيم المتعال الذي لا يصدر منه التبيح، فليس في الاوامر الشرعية التي جاءت به الرسل والانبياء مفسدة يمكن للعقل ان يعرفها. غايته عدم العلم بوجه المصلحة و هو لا يصر، فلا موجب لقول السراهمة من استحالة وقوع النبوة كما لا يحصى. رابعها في فوائد العثة و عاياتها، ولا يحصى عليك انها متعددة

منها، الارشاد الى ما فيه مافهم و مصالحهم في الدنيا والاخرة، و هذه الغاية لا تقع كاملة الا بالشرع، فان بديهيات العقل محدودة، فلا تكفي للارشاد الى جميع المصالح والمصالح، كما ان التجربات الحاصلة للبشر في طول التاريخ لا يكون وافية بذلك. هذا مضافا الى أن حاجات الانسان لا تنحصر بالعالم المادى المشهود، و أن ما وراء العالم المادى لا يكشف عادة بالعقل، ولا يكون في حيلة الحس والتجربة، فليس لكل واحد من العقل والحس، منفردا أو منصما الى الآخر، أن يحقق حوله لكشف الروابط بين ذلك العالم و بين أفعالنا و عقائدنا حتى ينتظم البرنامج الصالحة لسير الانسان نحو ما ينفعه من سعادته في الدنيا والاخرة.

لا يقال ان الوجدان والفطرة يكفي لسلك، لانا نقول ان الادراك القطري اجمالي يحتاج الى التفصيل، بل مستور في صميم ذات الانسان، بحيث يحتاج الى الكشف والاثارة والتنبية بواسطة الانبياء والرسل، و لولا ذلك لما نال الى كثير مما يحتاج اليه كما قال تبارك و تعالى: «كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا و يركيكم و يعلمكم الكتاب والحكمة و يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون - البقرة ١٥١»

فلو اهل الاسان مع ماله من العقل والوجدان والتجربة، ولم يرسل الانبياء لهم لكان لهم العذر والحجة على الله، لعدم تمكنهم من السيل الى السعادة بدون وساطة الانبياء ولكن ارسال الرسل يقطع عذرهم و يكون الحجة لهم عليهم، واليه يشير قوله عز وجل: «رسلنا مبشرين و مناديين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل و كان الله عزيزا حكيما - النساء: ١٦٥»

فالعاية من بعثهم و ارسالهم هو ارشاد الناس نحو مصالحهم و مفاسدهم، ليتمكنوا من اتخاذ السعادة التي خلقوا لاجلها، و لئلا يكون للمصاة والكفار حجة على الله، و عاية ارشاد الناس الى مصالحهم و مفاسدهم ملازمة مع غاية اتمام الحجة، ولا تتمك عنها، و لعل هذا اكتفى المصنف بذكر الملروم ولم يشر الى اللازم، كما ان بعض المحققين، اكتفى بذكر اللازم ولم يذكر الملروم، و كيف كان فكلاهما من الغايات كما لا يخفى و منها: التثريه والتركية، ومن المعلوم ان الغرض من ارسال الرسل ليس منحصرأ في مجرد التعليم، بل التركية من الاغراض، ولانجار ذلك اختار الله تعالى للنبوة و الرسالة من بين الناس عباده الصالحين واولياءه الكاملين، بحيث يكونون اسوة كاملة بين أبناء البشر،

و يسوقون الناس نحو السعادة والكمال بأعمالهم، وغير خفى أن هذا العرض لا يحصل بمجرد نزول ما يحتاج اليه من السماء بصورة كتاب سماوى فقط، أو بنزول ذلك على عباده المتوسطين، أو بنزول ذلك على غير جسمهم كالملائكة، لأن الناس فى هذه الصورة إما أن لا يحدوا الاسوة، وإما أن يزعموا أن الطهارة والتزكية من خصائص الجنس الآخر ولا يمكن للانسان أن ينال الى ذلك.

و لمثل هذا جعل المرسلون من جسس الانسان، كما قال عروجى: «لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة و ان كانوا من قبل لفي ضلال مبين - آل عمران، ١٦٤». و جعلهم مصطفين من الاخيار كما نصر عليه فى الكتاب العزيز: «واذكر عبادنا ابراهيم واسحاق ويعقوب اولى الايدى والابصار \* انا اخالصاهم بغالصة ذكرى الدار \* و انهم عبدنا لمن المصطفين الاخيار \* وادكر اسماعيل واليسع وذا الكفل و كل من الاخيار - ص: ٤٨-٤٥».

و منها: تعليم الحكمة والمعرفة، ولا يذهب عليك أن ظاهر المصنف أن تعليم الحكمة غير الارشاد الى ما فيه منافعهم و مصالحهم، كما أن ظاهر قوله تعالى «و يعلمهم الكتاب والحكمة» هو المغايرة بين تعليم الكتاب و تعليم الحكمة، فلعل مراد المصنف من الارشاد الى ما فيه منافعهم و مصالحهم، هو بيان الاحكام والمقررات والتمديدات والتشريعات المتعلقة بالاعمال والمعاملات، والمراد من الحكمة المعارف الحققة المطابقة للواقع، التى توجب بصيرة فى الامور والدين و ازديادا فى معرفة الله تعالى وما يؤدى اليها كمعرفة الامام،

كما هو المستفاد من الايات والاختبار كقوله عروجي.  
«ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله ومن يشكر فإنما  
يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد - لقمان  
١٢»

و قوله تبارك و تعالى. «يؤتي الحكمة من يشاء و  
من يؤت الحكمة فقد أوتي حبراً كثيراً وما يذكر إلا  
أولوا الالباب - البقرة، ٢٦٩».

و كما روى عن الصادق عليه السلام. «الحكمة  
ضياء المعرفة، و ميراث التقوى و ثمرة الصدق»<sup>١١</sup> و  
عنه عليه السلام: «الحكمة المعرفة والتفقه في الدين»<sup>١٢</sup>  
و عن النبي صلى الله عليه و آله «رأس الحكمة مخافة  
الله»<sup>١٣</sup> و عن الصادق عليه السلام «طاعة الله و معرفة  
الامام»<sup>١٤</sup> و يمكن أن يشير اليه ما ذكره العلامة  
الطباطبائي - قدس سره - بقوله «الحكمة هي القضايا  
الحقة المطابقة لواقع، من حيث استعمالها بنحو عني  
سعادة الانسان، كالمعارف الحقة الالهية في المبدء و  
لعماد، والمعارف التي تشرح حقايق العالم الطبيعي من  
جبهة اساسها بسعادة الانسان، كالحقايق الفطرية التي  
هي اساس التشريعات الدينيه»<sup>١٥</sup> وما ذكره السيد  
لشهر - قدس سره - حيث قال: «الحكمة العلم النافع،  
أو تحقيق العلم و اتقان العمل انتهى» و كيف كان  
فهو امر وراء ظواهر الاحكام والمقررات الشرعية،  
كما لا يخفى، كما ان النسبة بين الحكمة والكتاب عموم  
من وجه، لا مكان أن يكون حكمة غير مذكورة في الكتاب،

١١ تفسير الآ، ج ٢ من ٢٣٧

١٢ و ١٣ و ١٤. تفسير نورالتقلى ج ١ ص ٢٣٩

١٥. تفسير الميراث ج ٢ ص ٢١٨

كـبعض تفاصيل المعارف الحقـة، كما يجوز أن يكون شيء  
مذكوراً في الكتاب و ليس مصداقاً للحكمة كالاجتناب  
عن النساء في المحيض و نحوه، كما يمكن أن  
يكون في الكتاب أمور كانت من مصاديق الحكمة  
و أما استعمال الحكمة في الفلسفة فهو اصطلاح  
خاص حادث، فلا يحمل عليه الاستعمالات القرآنية، و  
على كل تقدير فهذه المعارف الحقـة الاصيلـة الالهية مما  
لا يمكن الميل اليها بدون ارسال الرسل و بعث الانبياء،  
كما هو واضح لمن عرفها وقاسها مع المعارف البشرية  
و منها؛ داء الرسالة الاصلاحية، و أنت حبيب من  
المفاسد الاجتماعية من الظلم والمحناء والمكرات و  
نحوها، ربما تكون بحيث يحتاج ارالتها والمقايلة معها  
الى رسول الهى، حتى يدعو الناس نحو الاصلاح و اقامة  
العدل، و يدافع عن المظلومين والمحرومين، لان مجرد  
نزول الكتاب و تعميم الاحكام والتربية والتركية بدون  
المجاهدة والقيام في مقابل المفاسد الاجتماعية، غير  
كاف لدفعها و رفعها، اد بعض النفوس الشريرة  
كالمترفين والمفسدين لن يتوجهوا الى ذلك كله، و  
يظلمون و يصدون عن سبيل الله و يفسدون النسل  
والعرش، كما نشاهد ذلك في يومنا هذا في العمالك  
القرية والشرقية، التي نند فيها الكتب السماوية،  
فاللازم في أمثال ذلك هو ارسال الرسل أو الرجال  
الالهية للقيام للاصلاح، و هذه الغاية من مهمات  
الغيايات.

قال الفاضل الشعراني قدس سره: «ليس في  
طبيعة الانسان شيء أعظم قيمة و قدراً من الاستقلال  
والحرية و اقامة العدل و حفظ الحقوق و دفع الظلم  
والتجاوز، و لذا لم يمس الناس حق الرسل الالهية في

اقامة العدل والاستقلال والحرية و ان نسوا كل شيء  
 من الخدمات المدنية والمادية عن الآخرين»<sup>١٤</sup>  
 «لقد أرسلنا رسلاً بالبينات و أثرننا معهم الكتاب  
 والميراث ليقوم الناس بالقسط و أثرننا الحديد فيه  
 بأس شديد و مسافع للناس و ليعلم الله من ينصره و رسله  
 بالغيث ان الله قوى عزيز - الحديد: ٢٥»  
 كما يظهر من بعض الايات أن كل امة من الامم  
 الماضية، لم تحل عن ارسال رسول الهي لاصلاحها،  
 حيث قال تبارك و تعالى: «ولقد بعثنا في كل امة رسولا  
 ان اعبدوا الله و اجتسوا الطاعات - النحل: ٣٦»  
 و من تلك الرسل موسى بن عمران - علي نبينا و  
 اله و عليه السلام - حيث أرسله الله تعالى لنبوة نبي -  
 اسرائيل من ايدي فرعون و أتباعه و قال عروج:  
 «و قال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين»  
 حقيق عني ان لا أقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينة  
 من ربكم فأرسل معي بني اسرائيل - الاعراف: ١٠٥ -  
 ١٠٤».

و يدقق بالرسالة الاصلاحية مجيء الرسل لرفع  
 الاختلافات الدينية والتحريمات اللفظية والمعموية بين  
 الامة بعد مجيء نبي و رسول كتاب و شريعة معه، فان  
 امة الانبياء كثيراً ما كانوا يختلفون فيما جاءهم به حيث  
 يعتح الى ارسال رسول لاصلاح الامور الدينية، و ايات  
 الحق من الباطل، و كيف كان قاء الرسالة الاصلاحية  
 من الفوائد والمايات السينة لارسال الرسل الالهية التي  
 لا يحوز أن تهمل و تترك، و هذه جملة من المايات  
 والفوائد التي للبيئة والرسالة

حامسها. في نتيجة المايات، و لقد أفاد و أجساد المصنف سيقدس سرف في تبين الغايات لارسال الرسل و بعث الانبياء. فانه جعل غاية الغايات هو امكان النيل الى الكمال اللائق بالانسانية والسعادة في الدارين، و هذه أحسن من تعليل ارسال الرسل بإعداد السعادة الدنيوية الاجتماعية كتنظيم البلاد والامور الاجتماعية. لان الانسان المحتاج الى نبي و رسول لا ينحصر في الانسان المدني الاجتماعي، بل كل فرد من افراد الانسان يحتاج الى المنة والرسالة. ولو كن وحيدا فريد حتى يسال الى كماله اللائق به في الدنيا والاخرة. ولذا نقول بان الارم هو كون أول فرد من افراد الانسار نبياً او مصاحب للنبي ولا حاجة في لزوم البعثة التي تحقق الاجتماع والتعالم كما يظهر من بعض، اللهم الا أن يكون مقصودهم بيان أحد موارد لزوم البعثة وارسال الرسل. لاحتصاص مورد البعثة و ارسال الرسل بما اذا كان الاجتماع محققا، و بعث ذلك يوجه ما في الشفاء حيث اكتفى في اثبات النبوة بحفظ النوع الانساني حيث قال «فصل في اثبات النبوة و كيمية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد اليه - و نقول الان: من المعلوم أن الانسان يعارق ساير الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، و أنه لا بد من أن يكون الانسان مكفيا باحر من نوعه، يكون ذلك الامر (الاحر) أيضا مكفيا به و ينطيره، فيكون هذا مثلا ينقل لذلك، وذاك يحبر لهذا، و هذا مغيط للآخر، والاخر يتعد الابرة لهذا، حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا، ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات - الى أن قال: فاذا كان هذا ظاهرا، فلا بد من وجود



الانسان و بقاءه من مشاركة، ولا يتم المشاركة الا بمعاملة، كما لا بد في ذلك من ساير الاسباب التي تكون له، ولا بد من المعاملة من سنة و عدل، ولا بد للنسبة والعدل من سان و معدل. ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاصب الناس و يرميهم السنة ولا بد من أن يكون هذا انساناً، ولا يجوز أن يترك الناس و آراءهم في ذلك، فيختلفون و يرى كل منهم ماله عدلاً وما عليه ظلماً، فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس و يتحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشجر على الاشجار و على العاجيين، وتقدير الاخص من القدمين، و اشياء اخرى من المنافع التي لا ضرر فيها في البقاء، بل أكثر ماله اسماً تسمع في البقاء و وجود الانسان الصالح لان يسر و يعدل ممكن، كما سلف منا ذكره. فلا يجوز أن يكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي اسما<sup>١٧</sup>.

اد الاكتفاء بذلك في تحليل الرسالة في قوة حصر لروم الرسالة والبيعة في الانسان الاجتماعي، مع انه محتاج اليها قبل هيروورته اجتماعي، كما عرفت، على أنه افعال لامر احرفته، لان تمام الكلام عليه في بقاء النوع الانساني في الدنيا، بحيث يصل حق كل ذي حق اليه، ولا توجه فيه الى سعادته الاحرورية، هذا مضافاً الى ان النبوة والرسالة مقام عظيم يكون الحكومة و اقامة العدل شأن من شؤونه، فلا يسعى حصرها فيها كما لا يخفى، ولذا قال في «المقائد الحقّة» بعد نقل الطريق المذكور عن الحكماء: «والعجب قصر النظر في هذا المياد الى اصلاح معاش الناس، وعدم التوجه الى

الاحرة مع ان الدنيا دارالمحار والاحرة دارالقرار»<sup>١٨</sup>.  
سادسها. في أمر تعيين النبي والرسول، وقد صرح  
المصنف بكونه بيد الله تعالى حيث قال: «كما نعتقد أنه  
تعالى لم يجعل للناس حق تعيين السى أو ترشيحه أو  
انتخابه، و ليس لهم الحيرة فى ذلك، بل امر كل ذلك  
بيده تعالى، لانه أعلم حيث يجعل رسالته» و هو واضح  
لان التعيين أو الانتخاب فرع علم المعين بوجود من  
يصلح للنبوة والرسالة، مع انه لا علم لاحد بذلك الا  
بتعيين الله تعالى، مع اقامة البينات والمعجزات، كما  
انه لا مجال لتربيته، لان تأديب شخص لنسوة لا يتأتى  
عن الناس، الذين لا يعلمون بموقع النبوة والرسالة،  
فالنبوة والرسالة سفارة الهية تتمين من ناحيته تعالى،  
ولا سبيل للعلم بها الا من جانبه تعالى.

و ايضا بعد تعيين الله تعالى لا حيرة لغيره فيما  
اختاره الله عزوجل، لانه أعلم بمن يكون قابلا لذلك  
المقام، فعلى الناس الطاعة والتبعية، وبالجملة؛ ان  
النبوة سفارة، والسبى سفير، وامر السفير لا يكون الا  
بيد من ارسله ولا خيرة لاحد فيه.

قال الصادق عليه السلام فى جواب زنديق سأل عنه،  
من أين أثبت الانبياء والرسول؟ قال: «انا لما أثبتنا أن  
لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا، وعن جميع ما خلق، و كان  
ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا  
يلامسوه، فيباشروهم و يباشروه، و يحتاجهم ويحاجوه،  
ثبت أن له سفراء فى خلقه، يعبرون عنه الى خلقه و  
عباده و يدلونهم على مصالحهم و مافهم، وما به  
بقاؤهم وفى تركه فناؤهم، فثبت الامرون والناهون عن

الحكيم العليم في خلقه، والمعبرون عنه جل و عر، وهم الانبياء عليهم السلام، و صفوته من خلقه، حكماء مؤيدين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس - على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب - في شيء من أحوالهم، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثم ثبت ذلك في كل دهر و زمان مما أتت به الرسل والانبياء من الدلائل والبراهين، لكيلا تغلو أرض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته، وجوار عدالته»<sup>١٩</sup>.  
 قال المحقق اللاهيجي في دليل الرواية: «فليعلم أن هذا الكلام الشريف مع وجازته واختصاره، يحتوى خلاصة الاراء والانظار من الحكماء السابقين والعلماء اللاحقين، بل فيه اشارات الى حقائق لم يصل اليها منتهى نظر أكثر المتكلمين، ولو سمعها الفلاسفة الاقدمون لاقروا باعجاز هذا الكلام الالهي»<sup>٢٠</sup>.

١٩. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٦٨.

٢٠. راجع گوهر مراد ص ٢٥٣.



## ٢- النبوة لطف

ان الانسان مخلوق غريب الاطوار، معقد التركيب في تكوينه و في طبيعته و في نفسيته و في عقله، بل في شخصية كل فرد من افراده، و قد اهتمت فيه بوازع العناد من جهة، و بواعث الخير و الصلاح من جهة اخرى، فمن جهة قد جبل على العواطف و الغرائز، من حب النفس و الهوى و الآلرة و اطاعة الشهوات، و فطر على حب التغلب و الاستطالة و الاستيلاء على ما سواه، و التكالب على الحياة الدنيا و زخارفها و متاعها كما قال تعالى: «ان الانسان لفي خسر» و «ان الانسان ليطغى» ان رآه استغنى» و «ان النفس لامارة بالسوء» التي غير ذلك من الايات المصرحة و المشيرة الى ما جبلت عليه النفس الانسانية من العواطف و الشهوات.

و من العبة الثانية؛ خلق الله تعالى فيه عقلا هاديا يرشده الى الصلاح و مواطن الخير و ضميرا وازعا يردعه عن المنكرات و الظلم و يؤتبه على فعل ما هو الصيح و مضموم.

و لا يزال الخصام الداخلي في النفس الانسانية مستمرا بين العاطفة و العقل، فمن يتغلب عقله على عاطفته كان من الاعلىين مقاماً، و الراشدين في انسانياتهم و الكاملين في روحانيتهم.  
و من تقهره عاطفته كان من الاخسرين منزلة و المتوردين انسانية، و المعندين الى رتبة البهائم.

و اشد هذين المتخاصمين مراساً على النفس هي العاطفة و جتودها.

لذلك تجد اكثر الناس منغمسين في الضلالة و مبتعدين عن الهداية باطاعة الشهوات، و تلبية نداء العواطف «وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين».

على إن الانسان لقصوره و عدم اطلاعه على جميع الحقائق و اسرار الاشياء المحيطه به، والمنبعثه من نفسه، لا يستطيع ان يعرف بنفسه كل مايضره و ينفعه، ولا كل ما يسعده و يشقيه، لا فيما يتعلق بخاصة نفسه ولا فيما يتعلق بالتنوع الانساني و مجتمعه ومحيطه، بل لايزال جاهلا بنفسه، و يزيد جهلا أو ادراكا لجهله بنفسه كلما تقدم العلم عنده بالاشياء الطبيعية والكائنات المادية.

و على هذا فالانسان في اشد الحاجة ليلبغ درجات السعادة، التي من ينصب له الطريق اللاحب، والنهج الواضح الى الرشاد واتباع الهدى، لتقوى بذلك جنود العقل حتى يتمكن من التغلب على خصمه اللدود اللجوج عند ما يهيء الانسان نفسه لدخول المعركة الفاصلة بين العقل والعاطفة.

و اكثر ما يشتد حاجته الى من ياحد بيده الى الخير والصلاح عند ما تغادعه العاطفة و تراوغه، و كثيرا ما تفعل - فتزين له اعماله و تحسن لنفسه انحرافاتهما، اذ تريه ما هو حسن قبيحا، او ما هو قبيح حسنا، و تلبس على العقل طريقه الى الصلاح والسعادة والتعيم، في وقت ليس له تلك المعرفة التي تميز له كل ما هو حسن و نافع، و كل ما هو قبيح و ضار، و كل واحد منا صريع لهذه المعركة من حيث يدري و لا يدري الا من عصمه الله.

ولاجل هذا يعسر على الانسان المتمسك المثقف، فضلا عن الوحشي الجاهل، ان يصل بنفسه الى جميع طرق الخير والصلاح و معرفة جميع ما ينفعه و يضره في دنياه و آخرته، فيما يتعلق بخاصة نفسه او بمجتمعه و محيطه، مهما تعاضد مع غيره من ابناء نوعه، ممن هو على شاكلته و تكاشف معهم، و مهما اقام بالاشتراك معهم المؤتمرات والمجالس والاستشارات، فوجب ان يبعث الله تعالى في الناس رحمة لهم و لطفاً بهم «رسولا منهم يتلوا عليهم آياته و يزيههم و يعلمهم الكتاب والحكمة» و ينذرهم عما فيه فسادهم، و يبشرهم بما فيه صلاحهم و سعادتهم.

انما كان اللطف من الله تعالى واجبا فلان اللطف بالعباد من كماله المطلق، و هو اللطيف بعباده والجواد الكريم، فاذا كان المحل قابلا و مستعدا لقبض الوجود واللطف، فانه تعالى لا بد ان يفيض لطفه، اذ لا يغفل في ساحة رحمته، ولا نقص في جوده و كرمه.

وليس معنى الوجوب هنا ان احدا يامر بذلك فيجب عليه ان يطيع

- تعالى عن ذلك - ، بل معنى الوجوب في ذلك هو كمعنى الوجوب في قولك: انه واجب الوجود (أي اللزوم واستحالة الانفكاك) (١).

(١) هنا مطالب: الاول ان حاجة الانسان الى الرسل والانبياء من جهات مختلفة. وقد عرفت الاشارة والتسوية فيها، وحيث أراد المصنف اثبات لزوم اللطف في المقام. قال ما حاصره ان النبوة لطف. و اللطف لازم كماله و صفاته، فالنبوة لازمة

ثم أعاد الكلام في تبين حاجة الانسان الى الرسل والانبياء، لان يتضح صغرى القياس، وحيث كان غاية الغايات من ارسال الرسل عنده، هو بلوغ الانسان الى درجات السعادة، لا حظ سبيل تزكية الانسان، و شرع من ان الانسان مركب من نوازع مختلفة، نوازع حير و نوازع فساد، و بين تلك النوازع منازعة، ولا يزال تغادع الاميال والاهواء مع دواعي الخير، من دون مساواة بينهما، فان الاولى فعلية بفعلية اسبابها كدعوة الشيطان ومن تبعه نحو الفساد، بخلاف الثانية فانه لا سبب لفعليتها نوعاً لو لم يكن نبي و رسول او امام ومن تبعهم، ومن المعلوم أن وجود النبي والرسول او الامام في تلك المنازعة العير المتساوية من أوضح اللطاف، فانهم يريدون في معرفة الناس بالله والمعاد والمعارف الحق، الى أن تصير دواعي الخير والصلاح، قبال نوازع الفساد فعلية معادلة، و يؤكدون ذلك بالتبشير والتنذير، والوعد والوعيد، و يثيرون الفطرة والعقول من القوة الى الفعلية، الى أن لا يسلك سبيل الفساد والضلالة الا الشقي.

قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام: «فبعث فيهم رسله و واتر اليهم انبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، و

يذكروهم مسى نعمته، و يحتجوا عليهم بالتبليغ، و يثيروا لهم دلائل العقول، و يروهم آيات المقدرة من سقف فوقهم مرفوع و مهاد تحتهم موضوع<sup>١</sup> هذا مصاف الى أن وجود الانبياء والرسل اسوة في الكمالات الانسانية، و له سهم كبير في فعلية دواعي الحير في نفوس الناس و جديهم نحو السير والسعى نحو الكمال، كما لا يحصى.

هذا كله تمام الكلام في الصغرى، و أما الكبرى فسيأتى الكلام فيها ان شاء الله تعالى.

الثاني: في معنى كون البعث و ارسال الرسل رحمة و لطف في حق العباد. فاعلم أن المراد من كون ذلك لطفاً ليس الا ما يتمكن به الانسان، من سلوك اختيارى في طريق السعادة، اد يدون هذا اللطف لا يعلم الطريق حتى يسلكه، و يجتنب عن طريق الضلالة، فالبعث و ارسال الرسل هو اللطف الممكن الذي لا يستغنى عنه الانسان اصلاً، لا ما اصطلح في علم الكلام، فان المراد منه هو اللطف المقرب لا الممكن، و لذا عرفوه بأنه ما يقرب العبد الى الطاعة، و يبعده عن المعصية، و لا حظ له في التمكين، ولا يبلغ الالغاء، و مثلوا له بمن دعا غيره الى طعام و هو يعلم أنه مع كونه مكلفاً بالاجابة، و متمكناً من الامتثال لا يعينه الا أن يستعمل معه نوعاً من التأديب فالتأديب المذكور يقرب المكلف الى الامتثال و يبعده عن المخالعة، فاداً كان للداعي عرض صحيح في دعوته، يجب عليه التأديب المذكور تحصيلاً لفرضه، والا نقص غرضه الصحيح و هو قبيح عن الحكيم.

و من المعلوم أن الانسان بالمسبة الى سلوك طريق



السعادة والاجتناب عن طريق الضلالة، ليس كالمدعو الذي ذكر في المثال متمكن عن الاجابة والامتنال، فان الانسان لا يعلم بجميع ما يصلح له وما يضره الا بالبعثة و ارسال الرسل، فعمل البعث و ارسال الرسل لطف بالمعنى المذكور في الكلام، تنازل عن درجة الحاجة الى البعثة بلاوجه، اذ حاجة الانسان اليها اشد و ازيد من ذلك

و عليه فلا مورد لتعير المصنف حيث قال في بيان الحاجة الى البعثة: «ولاجل هذا يمسر على الانسان المتمدر المثقف، فضلا عن الوحشي الجاهل، ان يصل بنفسه الى جميع طرق الخير والصلاح - الح» فانه مع عدم العلم بالطريق لا يتمكن من الوصول، لا انه يتمكن ولكن يمسر عليه فلا تغفل.

الثالث في وجوب اللطف و لروحه و هو كبرى لقياس، ولا يحى عيبك أن الادلة الدالة على وحيه متعددة

منها ما أشار اليه في المتن من برهان الحلف، فان الباطل مقتضى كونه تعالى كاملا مطلقا، فادا كان المحل قابلا و مستعدا لذلك الفيض، كما هو المقروض، فانه تعالى لا بد أن يغيض لطفه، اذ لا يحل في ساحة رحمته، ولا نقص في جوده و كرمه، ولا مصلحة في منعه، و الا لرم الخلف في كونه كاملا مطلقا، أو عدم حاجة الانسان الى البعثة وكلاهما معنوعان

و بعبارة اخرى ان حاجة الانسان الى البعثة كما عرفت، اشد من الحاجة الى كل شيء اخر، كانبات الشجر على الاشجار و على الحاجبين و تعفير الاحمص من القدمين، و غير ذلك، فان الانسان بدون البعثة لا يمكن من السلوك نحو الكمال اللائق به، و النيل الى السعادة

في الدارين

فحينئذ نقول كما قال الشيخ أبو علي بن سينا، فلا يجوز أن يكون العماية الاولى و عدمه تعالى بنظام الخير، تقتضى تلك المانع، ولا يقتضى هذه التي هي اسبابها. مع أنه لا مانع من وجود الانبياء والرسل، لتعليم الناس ما يصلحهم وما يضرهم و لتزكيتهم و سوقهم نحو سعادتهم في الدنيا والاخرة، بل مقتضى كماله و عدمه و قابلية المحل و عدم وجود المانع، هو الاقتضاء المذكور والافاصة، والا لزم الخلف في كونه عالما بنظام الخير و كمالا مطلقا، هذا مصداق الى لزوم تكليف الناس بما لا يطيقون. من السلوك نحو السعادة والكمال في الدارين، من دون ايجاد شرطه، و الي نقص العرض من حلقة الانسان للاستكمال والتبيل الى السعادة، مع عدم اعداد مقدماته، و من المعلوم انهما لا يصدران عن الكمال المطلق. والا لزم الخلف في كونه كمالا مطلقا و مسبا ما استدل به في علم الكلام من نقص الغرض و تحصيله. قال المحقق الطوسي - قدس سره -: «واللطف واجب لتحصيل الغرض به» قال العلامة الحلي - قدس سره - في شرحه - «والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف. فيكون واجبا، والا لزم نقض الغرض. ببيان الملامة أن المكلف اذا علم أن المكلف لا يطيق الا باللطف، فلو كلفه من دونه، كان ناقصا لغرضه، كما دعا غيره الى طعام و هو يعلم أنه لا يجيبه الا اذا فعل معه نوعا من التأديب، فادام لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأديب، كان ناقصا لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض»<sup>٢</sup>.

قال المحقق اللاهيجي في تقريره: «ان ترك اللطف نقص للغرض، و نقص النقص قبيح، فترك اللطف قبيح»<sup>٣</sup> و هو تعالى لا يفعل القبيح ثم لا يخفى عليك أن مبنى الدليل المذكور هو الحسن والقبح العقليين، كما أن مبنى الدليل الذي ذكره المصنف هو برهان الخلف.

و منها؛ ما استدل به المحقق اللاهيجي - قدس سره - من وجوب الاصلح فيما اذا لم يكن منافياً لمصلحة كل النظام، لان علمه تعالى يقتضى وقوع النظام على اتم وجوهه، لانه مبدء كل خير ولا مانع منه<sup>٤</sup>.

و تقرير ذلك الدليل بنى يقال، ان اللطف على الاقل صحيح، فيما اذا لم يكن مدياً لمصلحة كل النظام، كما هو المفروض فى المصلحة و ارسال الرسل، و الاصلح مما يقتضيه علمه تعالى، لانه مبدء كل خير، ولا مانع منه، فاللطف مما يقتضيه، ولابد من وقوعه، والا لزم الخلف فى كون علمه تعالى يقتضى وقوع النظام على اتم وجوهه، و هذا التقريب يقرب من التقريب الاول الذى اشار اليه المصنف كما لا يخفى

و هذا تقرير اخر عن المحقق اللاهيجي ايضا وهو انه اذا لم يكن للاصلح مانع مع وجود داعيه، لكان الامسك عن الاصلح وافصحا غير الاصلح قبيحا، لان ترك الاصلح و أحد غير الاصلح مدموم عقلا. فبقول بطريق القياس الاستثنائي اذا كان ترك الاصلح قبيحا، كان وجود الاصلح واجبا، و لكن ترك الاصلح قبيح فيكون وجود الاصلح واجبا<sup>٥</sup>

٣. سرمدية امان من ٧٩ الطبعة الحديثة.

٤. گوهر مراد من ٢٥٠

٥. سرمدية امان من ٨١

بل هنا تقريب خامس و هو. أنه اذا لم يكن للأصلح مانع مع وجود داعيه، لكان الامساك عن الاصلح و افاضة غير الاصلح ممتنعاً، لانه ترجيح للمرجوح، و هو ممتنع، لانه يرجع الى ترجح من غير مرجح، و اليه أشار المحقق اللاهيجي في ضمن التقريب السابق وراجع<sup>٦</sup>.

ولا يخفى ان الصغرى ليس كل أصلح ولو كان مقروناً بالمانع، بل الاصلح الحاص، و هو الذى لا يكون مقروناً بالمانع مع وجود داعيه، و بهذا التقييد المذكور لا يرد عليه شيء من الايرادات، و بقية الكلام فى محله<sup>٧</sup> و ارسال الرسل سواء كانت ممكنة كما قلنا أو مقربة أو أصلح، واجبة بالتقريبات المذكورة فتدبر جيداً.

الرابع: فى عمومية مقتضى البرهان، اد برهان اللطف سواء كان بمعناه الفلسفى أو الكلامى، يقتضى لروم اتمام الحجة على الناس و ارشادهم و تركيبتهم فى جميع الادوار والامكنة، ولذا نعلم بأن ذلك لا يختص بمناطق الحجاز والشامات والمراق والايوان ونظائرها، اذ التكليف أو الفرض، و هو نيل الانسان الى كماله اللائق به والسعادة فى الدارين، لا يختص بقوم دون قوم، بل كل مكلفون و منذرون، كما نص عليه فى قوله عروجل: «انا أرسلناك بالحق بشيراً و نذيراً و ان من امة الا خلافها نذير - الفاطر: ٢٤» حيث افادت الاية الكريمة ان لكل جامعة من الحوامع البشرية نذير. نعم، القدر المتيقن منها، هى الجامعة التى لا يمكن لهم الارتباط بالجامعة الاخرى، بحيث لو اكتفى بارسال

٦. سرمايه ايمان ص ٨١.

٧. راجع سرمانه ايمان ص ٨١.

الرسول في غيرها لا يبلعهم دعوة النبي المرسل، ولا يمكنهم الاطلاع من دعوته.

و عليه فعلم بشمول دعوة الرسل بجميع أقطار الارض و ادوار التاريخ، و ان لم نعلم تفصيل ذلك فانقدح مما ذكر أن دعوى عدم شمولها لبعض القارات كقارة امريكا مجازفة.

و لقد افاد و آجاد الامام الملاعى -قدس سره- في الجواب عن أنكر شمول دعوة الانبياء لبعض القارات بقوله:

«ما كنت اظن احدا يقدم على هذه الدعوى النافية بالكلية الا أن يستند فيها الى احمار نبوى، أو يدعى النبوة، أو انه اله متجسد، فن دعوى العلم بمثل هذا النفى، لا يكفى فيها الجهل، فما هي الحجة القاطعة على هذه الدعوى الكبيرة؟ ولا يحسن التشبث بها بخلوالتوراة المرائحة من ذكر امريكا و نبواتها، و ذلك لجواز أن لا تكون امريكا مسكونة في زمان موسى، بل اتفق العبور اليها من جرائر اليابان أو من بوعاز بيرين أو غيرذلك، كما ذكر عبور جماعة من «ايسلاند» الى «كرتيلاند» من امريكا في القرن الثامن أو التاسع للمسيح، أو لان ذكر امريكا و نبواتها لم يدخل في حكمة التوراة الاصلية - الى ان قال - ولا يمكن التشبث بخلو القرآن الكريم من ذلك، فان التصريح بذكر امريكا و نبواتها مما ينافى حكمة القرآن الكريم و مداراته لجهل الناس، ولكنه بعد أن ذكر الرسل قال في سورة النساء المدنية الاية ١٦٢ «و رسلنا قد قصصناهم من قبل و رسلنا لم نقصصهم عليك» كما قال في سورة المؤمن المكية الاية ٧٨ «ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك و منهم من لم نقصص عليك» فالقرآن صريح بأنه لم يستوعب ذكر

الرسول.

الا و ان المؤمن الذي يعترف لله بعموم الرحمة و قيام الحجة، لابد له من أن يدعن اجمالا بعموم الرحمة و قيام الحجة على اهل امريكا و ان لم يعرف وجه ذلك تفصيلا، و ان التاريخ يذكر عن قارة اميركا بنوعها و أقطارها قبل انكشافها شيئا من التدين بالالهية والعبادة والصلاة والصوم والمعمودية، والاعتماد على المحلص والتخليص من الحميم، و اعوام الشيطان و بقاء النمس بعد الموت، و غير ذلك من التقاليد كما في المكسيك والبيرو والبرازيل و كندا و ماينوكاتل والامير و كويسبين واديسيو والاحبوايو و نوع اميركا، و هذا يقوى الظن بان مادة هذه التعاليم والديانات انما هي من دعوة نبوية رسولية نشأت في قارتهم او بلعنتهم من قارة اخرى، ولكن الاهواء شوهت صورتها بتلويث التوحيد بالتثنيث والعبادة الاصنامية، و تأليه البشر، و يلزم من هذه الاهواء تبديل الشريعة كما هي العادة الاهوائية، و ابتلاء الاديان بمواصفها الويضية الى ان قال: ثم ان كان نظر الكلام الى بلوع دعوة الاسلام الى اميركا، فلا يعلم تأخره الى حين اكتشافها، و من الممكن بلوغ الدعوة حينما ارتسخت «كريتلاند» بحماية تزوج وكثرة تردد اهل الشمال اليهما كما يقال، ولا يلزم في بلوع الدعوة وصول مشريهما، بل يكفي في بلوعها و قيام الحجة في لزوم النظر في امرها مجرد وصول خبرها، و ان كان من جاحديهما، ولو قلنا بتأخر بلوغها الى اميركا الى حين اكتشافها، لم يلزم من ذلك الا كون الفتنة عندهم، أكثر من الفترة في أقطار القارات الاخرى سيما اقتضته حكمة الله في الارسال، و سير الدعوة بالمسرى

الطبيعى المعادى فى الاقطار»<sup>٨</sup> و هو حس، ولكن كلامه الاحير لا يخلو عن التأمل والأشكال، فان الفترة بدون حجة الله ممنوعة نعم هنا احتمالات اخر أحدها، أن يكون من سكن فيها من نسل من خرج عن دار الايمان الى دار الكفر، ثم اتفق عبوره اليها و سكن فيها بالاختيار أو الاضطرار، فانه عصى بحروجه عن دار الاسلام التى يمكن اقامة شعائر الايمان فيها، و من خرج عمدا عنها الى دار الكفر التى لا يمكن له اقامة شعائر الايمان فيها، لا يستحق بمصيانه أن يأتيه دعوة الانبياء، و هذا الحرمان امر يتحقق من نفسه فى حق نفسه وفى حق نسله، فهو ظالم لنفسه و لنسله فى هذا الحرمان و ثانيها: أنه كانت هذه القارة متصلة بقارة اخرى التى جاءتهم دعوة السى، ثم انفصلت عنها، كما احتل ذلك فى علم الجغرافى على المحكى، فتأمل و ثالثها: أنه جاءهم الانبياء و الحجاج، ولكن قتلوهم ولم يقبلوهم، و كيف ما كان، فلا محال لدعوى نقص الرهان يمثل هذا، و غايته أنه مجمل ولا يرفع اليد عن المعلوم بالمحمل، بل يحمل المحمل على المبين





### ٣- عقيدتنا في معجزة الانبياء

نعتقد انه تعالى اذ نصب لخلق هاديا و رسولا، لابد أن يعرفهم بشخصه و يرشدهم اليه بالخصوص على وجه التمييز، و ذلك منحصر بأن ينصب على رسالته دليلا و حجة يقيمها لهم، تماما لللطف و استكمالا للرحمة.

و ذلك الدليل لابد أن يكون من نوع لا يصدر الا من خالق الكائنات و مدير الموجودات (اي فوق مستوى مقدور البشر) فيجريه على يدى ذلك الرسول الهادى، ليكون معرفا به و مرشدا اليه. و ذلك الدليل هو المسمى بـ «المعجز او المعجزة» لانه يكون على وجه يعجز البشر عن مجاراته والاتبان بمثله.

و كما انه لابد للشي من معجزة يظهر بها للناس لاقامة العجة عليهم، فلا بد أن تكون تلك المعجزة ظاهرة الاعجاز بين الناس، على وجه يعجز عنها العلماء و اهل الفن فى وقته، فضلا عن غيرهم من سائر الناس، مع اقتران تلك المعجزة بدعوى النبوة منه، لتكون دليلا على مدهاه و حجة بين يديه، فاذا عجز عنها امثال اولئك علم انها فوق مقدور البشر و خارقة للعادة، فيعلم ان صاحبها فوق مستوى البشر بما له من ذلك الاتصال الروحي بمدير الكائنات.

و اذا تم ذلك لشخص من ظهور المعجز الخارق للعادة، و ادعى مع ذلك النبوة والرسالة، يكون حينئذ موضعا لتصديق الناس بدعواه، والايمان برسالته، والخضوع لقوله و امره، فيؤمن به من يؤمن و يكفر به من يكفر.

ولاجل هذا وجدنا أن معجزة كل نبي تناسب ما يشتهر فى عصره من العلوم و الفنون، فكانت معجزة موسى عليه السلام هى العصا التى تلقف السحر و ما يافكون، اذ كان السحر فى عصره فنا شائعا، فلما جاءت

العصا بطل ما كانوا يعملون، و علموا أنها فوق مقدورهم، و أعلى من فئهم، و أنها مما يعجز عن مثله البشر و يتضاءل عندها العن والعلم، و كذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام و هي ابراء الاكمة والابرص، و احياء الموتى، اذ جاءت في وقت كان فن الطب هو السائد بين الناس، و فيه علماء و أطباء لهم المكانة العليا فعجز علمهم عن معاراة ما جاء به عيسى عليه السلام.

و معجزة نبينا الغالبة هي القرآن الكريم، المعجز ببلاغته و فصاحته في وقت كان فن البلاغة معروفًا، و كان البلغاء هم المقدمون عند الناس، يحسن بيانهم و سمو فصاحتهم فجاء القرآن كالصاعقة، اضلهم و انهشهم و افهمهم، انهم لا قبل لهم به فغنموا له سبطعين عندما عجزوا عن مجاراته و قصروا عن اللحاق بغياره و يدل على عجزهم انه تحداهم باتيان عشر سور مثله، فلم يقدروا، ثم تحداهم ان ياتوا بسورة من مثله فكنصوا، ولما علمنا عجزهم عن مجاراته مع تعديه لهم، و علمنا لجوءهم الى المقاومة بالسنن دون اللسان علمنا ان القرآن من نوع المعجز، وقد جاء به محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله مقرونا بدعوى الرسالة فعلمنا انه رسول الله جاء بالحق و صدق به صلى الله عليه وآله (١).

(١) ينبغي هنا ذكر امور: أحدها: ان الاعجاز في اللغة بمعنى فعل أمر يعجز الناس عن الاتيان بمثله، وفي الاصطلاح كما هو في تجريد الاعتقاد؛ ثبوت ما ليس بمعتاد، او نقي ما هو معتاد مع خرق العادة و مطابقة الدعوى<sup>١</sup>.

قال الفاضل الشعراني في شرح العبارة: «ان المراد من ذكر خرق العادة هو احراج نواذر الطبيعة كالطفل الذي له ثلثة أرجل، فان النواذر و ان كسائت خلاف المعتاد ولكنها موافقة للعادة في الجملة، اذ قد يتفق وقوعها، هذا بخلاف المعجزات، فانها مما لم يتفق

وقوعها في الطبيعة، و إنما أوجدها الله تعالى تصديقاً للنبي، فالمعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد مع خرق العادة كصيرورة عصا موسى ثعباناً، أو نقي ما هو معتاد مع خرق العادة كعجر شجاع في حال شجاعته و سلامته عن رفع سيف مثلاً، فانهما مما لا يتفق عادة كما لا يحصى<sup>٢</sup> ثم ان المراد من مطابقة الدعوى، هو أن اطلاق الاعجاز بحسب الاصطلاح فيما اذا وقع خارق العادة عقيب دعوى السبي بعنوان شاهد صدق لدعويه، و الا فان لم يكن له دعوى اصلاً فلا اعجاز، نحو ما يظهر من الاولياء من دون دعوى للنسوة و الامامة، فانه كرامة أو ارهاص ولذا اشتهرطوا في اطلاق الاعجاز التحدى، كما انه ان كانت الدعوى متحققة، ولكن خارق العادة لا يكون مطابقاً لما اعاده، فلا اعجاز، لانه حينئذ يكون شاهد كذب المدعى، كما حكى في المسيلة الكذاب، حيث انه اراد اردياد ماء البئر ليكون معجزة على دعواه، فتغل فيه قصار ماؤه غائراً.

ثم ان المراد من التحدى، هو ان يكون المعجز عقيب دعوى السبي و مطالبته للمقابلة، أو الجارى مجرى ذلك، و تعنى بالجارى مجرى ذلك هو أن يظهر دعوى السبي بحيث لا يحتج الى اعادتها، بل يكتفى فيه بقرائن الاحوال كما صرح به العلامة المجلسي - رحمه الله - حيث قال: «ومن جملة الشرائط هو أن يكون مقروناً بالتحدى ولا يشترط التصريح، بل يكفي قرائن الاحوال».

ثم عدم مما ذكر، خروج ما يظهر من السحرة أو بعض المرتاصين، من حقيقة الاعجاز، فان تلك الامور

ليست بخارق العادات، فان لها اسباباً خاصة يمكن تعلمها وسلوكها كما لا يخفى.

فهذه الامور خارجة بنفسها عن التعريف، فلا حاجة الى اضافة قيد آخر للاحتراز عنها كما زعمه بعض المحققين، و زاد في التعريف قيداً آخر لا يحتاج اليه، حيث قال. «ان المعجزة هو فعل على خلاف مجرى العادة والطبيعة، متكئاً على قدرته تعالى، و طريق معرفتها هو العلم بأنه لا يكون صادراً من جهة التعلم والتعليم، ولا يصير معذوب عن ناحية اخرى» فانه بعد تحقق العلم يكون ما يظهر منه حارقاً للعادة، لا حاجة الى القيد الاخير في كلامه «و طريق معرفتها هو العلم بأنه لا يكون صادراً من جهة التعلم - الخ» اذ هو بالعلم بكونه حارق العادة حاصل. و أما قيد الاتكاء على قدرته تعالى، فهو أيضاً حاصل بقاعدة اللطف، اذ بعد ظهور ما يعجز عنه الناس بيد مدعى النبوة لو كان كادياً، وجب عليه تعالى تكذيبه، و الا لزم الاعراء الى الصلاة، و هو قبيح عنه تعالى، بل محال، فمجرد اظهار المعجزة في يد مدعى النبوة مع التحدى، يكفى للعلم بأنه من ناحية الله تعالى فلا تعقل.

ثم لا يخفى عليك ان العلامة - قدس سره - زاد شروطاً اخر لتعامية الاعجاز.

الاول: أن يعجز عن مثله أو عما يقاربه الامة المبعوث اليها، ولكن أورد عليه الفاضل الشيرازي بأن فعل ما يقاربه ان كان معتاداً، فلا يكون حرقاً للعبادة، فالتدرة عليه لا تكون دليلاً على القدرة على المعجز، فلا يكون العجز عن فعل المقارب شرطاً.

الثاني: ان يكون المعجز من قبل الله تعالى أو بأمره، ولكن أورد عليه الفاضل الشيرازي قدس سره

بقوله: «انى لم أعلم المقصود من هذا الشرط، لان كل شيء بآدنه و أمره، فان أراد منه ان المعجر هو الذى ليس له سبب ظاهر، فقيه منع الاشتراط، لجواز ان يكون المعجز مما له سبب ظاهر، كدعاء النبى على معاند فسلط الله عليه أسداً أكله

الثالث: ان يكون صدور المعجر فى زمان التكليف، لان المادة تحرق عند اشراط الساعة، و يمكن أن يقال: ان المادة و ان انتقصت عند اشراط الساعة، ولكن صدور ما وقع فى ذلك الحين لا يكون عن الانسان عاديا كما لا يخفى.

الرابع: ان يحدث عقيب دعوى المدعى للنبوة أو جارياً مجرى ذلك، و نعى بالحارى محرى ذلك أن يظهر دعوى السى فى زمانه، و أنه لا مدعى للنبوة غيره، ثم يظهر المعجر بعد ان ظهر معجر آخر عقيب دعواه، فيكون ظهور الثانى كالمتعقب لدعواه، لانه يعلم تعاقبه بدعواه، و أنه لاجله ظهر كالذى ظهر عقيب دعواه. و فيه أن ذلك يفهم من قول المصنف حيث قال: «و مطابقة الدعوى، لانه يدل على امرين: أحدهما: وجود الدعوى و ثانيهما: مطابقة المعجز لدعواه و حيث يكون شاهد صدق له، فلا حاجة الى اشتراطه.

الخامس: أن يكون المعجز خارقاً للعادة و فيه أن الشرط الخامس من مقومات المشروط، اد المعجر لا يتحقق بدون خرق المادة، فكيف يمكن أن يجعل من شرائطه، مع أن صريح كلامه مقدس سرمد هكذا «و لا بد فى المعجزة من شروط احدها - الى أن قال - الخامس ان يكون خارقاً للعادة».

ثانيها: ان الفرق بين المعجزة و بين السحر والشمعة و نحوها واضح، بعد ما عرفت من أن لتلك

الامور اسباباً خاصة عادية، ولو كانت في خفاء، حيث يمكن تعلمها و تعليمها، بخلاف المعجزة، فانها ليست الا من ناحيته تعالى، و لذلك أتى النبي بالمعجز، فيما اذا كانت الحاجة الى اقامته بما يريده الناس، بخلاف السحرة و نحوهم، فانهم لا يتمكنون من اقامة ما يريده الناس، بل أتوا بما تعلموه و هو محصور في امور خاصة يمكن تعلمها<sup>٣</sup>.

ثالثها. ان الاعجاز لا يكون خارجاً عن أصل العلية. فان العلل المعنوية أيضاً من العدل، و مشمولة لتلك القاعدة، كما أن العلل الطبيعية لا تنحصر في العلل الموجودة المكشوفة، لا مكار اكتشاف عدل طبيعية اخرى في الاتي، و عليه فالاعجاز معلول من المعاليل، و له علة معنوية، و هذه العلة المعنوية قد تستخدم في الاعجاز الاسباب الطبيعية، كما دعا النسي صلى الله عليه و آله في حق معاند فسلف الله عليه سبباً فأكبه، وقد يكتفى بالعلل المعنوية كاحياء الموتى او اتمات شجر مشمر في دقائق قليلة، و كيف كان، فالطعام الاعجازي يقدم على النظام الجاري بأرادته تعالى، و مشيته، فليس المعجزة بلا سبب و علة، حتى يقال بأنه نقض لأصل العلية و مما ذكر يظهر ما في مرعمة الماديين حول الاعجاز حيث تحيلوا انه ينافي أصل العلية.

رابعها. أنه لا يلزم تكرار المعجزة للتصديق بالنبي، لان اللازم هو حصول العلم بصدق النبي و هو يحصل بمعجزة واحدة، بل لا يلزم رؤية المعجزة، لان نقلها متواتراً يوجب العلم بوقوع المعجزة، و كونها شاهدة لصدق النبي، و أما وقوع المعجزات المتكررة عن

بعض الانبياء، فلعله لبقاء الحاجة اليها لصيرورة ثقلها متواتراً للعائنين و غير الموجودين، حتى يحصل لهم العلم بوقوعها كاشاهدين، ومن ذلك ينقذح أن المعجزات المتكررة لا تخرج عن عنوان المعجزة لو وقعت بعد العلم بنبوة النبي، يدعى أنها مجرد كرامة وليست واقعة لحصول العلم بالنبوة بعد دعوة النبوة والتحدى، لان هذه المعجزات المتكررة موجبة لحصول العلم للغائبين و غير الموجودين من السلسل الاتي، فليست مجرد كرامة و كيف كان فقد افاد و آجاد الامام (البلاغي - قدس سره - حيث قال: «ان الذي يحتاج اليه في تصديق الرسالة ومقولتها هو العلم بالمعجر لا خصوص مشاهدته ولا تكراره»<sup>٩</sup>.

و مما ذكر يظهر ايضاً وجه عدم اجابة الانبياء ليمصر الاقتراحات الواردة من المنكرين لخروجها عن كونها اتماماً لمحنة، هذا مع ما في طلبهم من المعالات كمجيء الله سبحانه و تعالى. مع أنه محيط على كل شيء «و قلوا ان تؤمن لك حتى تأتي بالله... قبيلاً - بنى اسرائيل: ٩٢-٩٥».

خامساً: ان المعجزة ليست طريقة منحصرة لتعريف النبي أو الامام، لا مكان تعريفه بسبب تعريف نبي آخر بالمشارة عليه ان لم يكن موجوداً حال التعريف، كما ورد بشارات متعددة عن الانبياء السالفة في حق نبينا محمد صلى الله عليه و آله، كما قال تعالى: «و اذ قال عيسى بن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة و ممشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد فلما جائهم بالبينات قالوا هذا

سحر مبين - الصف: ٤٦.

أو بالنصر عليه ان كان موجودا حاله، كتصنيف بعض الانبياء على بعض آخر، فلا وجه لحصر تعريف النبي أو الامام في المعجزة، كما يظهر من عبارة المصنف، حيث قال: «نعتقد أنه تعالى اد ينصب لحبقة هاديا و رسولا، لاند ان يعرفهم بشخصه ويرشدهم اليه بالخصوص على وجه التعيين، و ذلك منحصر بأن ينصب على رسالته دليلا و حجة يقيمها لهم اتماما لللطيف و استكمالا للرحمة - الى أن قال: و ذلك الدليل هو المسمى بالمعجر أو المعجزة - انتهى».

ثم ان لروم التعريف بالمعجزة أو البشارة أو التنصيص فيما اذا لم يكن حال النسي و صدقه و أمانته موحيا للعلم بسوته، و الا فهو فصل في حق من عرف، ولكن حيث لم يعرف أكثر الناس بهم الا بالتعريف، فاللازم هو لروم التعريف مطلقا حتى يتم الحجة عليهم ولا يبقى عذر لهم.

سادسها أن المعجزة لزم ان تكون ظاهرة الاعجاز بين الناس، على وجه يعجز عنها جميع الناس مع اقتران المعجزة بدعوى السوة والتحدى، لتكون دليلا على مدعاه، وهذا ظاهر لا كلام فيه، ولكن الكلام في دعوى المصنف حيث قال: «ولاجل هذا وجدنا أن معجزة كل نبي تناسب ما يشتهر في عصره من العلوم والفنون - إلح». فان فيه أولا انا لا نعلم بوجود المعجزة لكل نبي، لاحتمال أن يكون التعريف في بعض الانبياء بالبشارة أو التنصيص كما عرفت جواز الاكتفاء بهما.

لا يقال: ان مقتضى قوله تعالى. «لقد أرسلنا رسلا بالبينات - الحديد. ٢٥» ان لكل رسول معجزة، لانا نقول: أولا: ان البينات أعم من المعجزة، و ثانياً: انه



لو سلمنا وجود المعجزة لكل نبي فالمناسبة لما يشتهر في عصره غير معلومة، و انما اللارم هو كون المعجزة ظاهرة الاعجاز.

سابعها: ان معجزة القرآن ليست منحصرة في بلاغته و فصاحته كما سيأتي التصريح بذلك عن المصنف أيضاً حيث قال. «٢١- عقيدتنا في القرآن الكريم نعتقد أن القرآن هو الوحي الالهي المنزل من الله تعالى على لسان نبيه الاكرم، فيه تبيان كل شيء. وهو معجزته الخالدة التي أعجرت البشر عن مجاراتها في البلاغة و المصاحبة، و فيما احتوى من حقائق و معارف عالية لا يمتريه التبديل والتغيير والتعريف - الخ» فعمل الاكتفاء بهما في المقام لكونه في مقام بيان المعجزة المناسبة لما اشتهر في عصره من العلوم والفنون فلا تففل

ثامنها ان الدليل على لزوم اقامة المعجر و تعريف النبي والرسول، هو الدليل على لزوم ارسال الرسل، اد لو لم يقم المعجر لا يتم الحجة. و لما تمكن الناس من معرفة ما يحتاجون اليه من المصالح والمفاسد، مع انه لازم أو واجب في عنايته الاولى و حكمته الكبرى



## ٤- عقيدتنا في عصمة الانبياء

و يعتقد ان الانبياء معصومون قاطبة، و كذلك الائمة عليهم جميعا التحيات الراكيات، و خالفنا في ذلك بعض المسلمين فلم يوجبوا العصمة في الانبياء فضلا عن الائمة.

والعصمة هي التزهد عن الدوب والمعاصي صفاتها و كباثرها و عن العطا و النسيان وان لم يمتنع عقلا على النبي ان يصدر منه ذلك. بل يجب ان يكون منزها حتى عما يتنافى العروة كالتبذل بين الناس من اكل في الطريق اوضعت عال و كل عمل يستهجن فعلة عندالعرف العام.

والدليل على وجوب العصمة انه لوجاز ان يفعل المبي المعصية او يخطا وينسى و صدر منه شيء من هذا القبيل، فاما ان يجب اتباعه في فعله الصادر منه عصيانا او خطأ او لايجب، فان وجب اتباعه فقد جوزنا فعل المعاصي برخصة من الله تعالى. بل اوجبت ذلك و هذا باطل بضرورة الدين والعقل، و ان لم يجب اتباعه فذلك يتنافى النبوّة التي لا بد ان تقتدر بوجوب الطاعة ايدا.

على ان كل شيء يقع منه من فعل او قول فنعن نعتل فيه المعصية او الخطا، فلا يجب اتباعه في شيء من الاشياء، فتذهب فائدة البعثة، بل يصبح النبي كسائر الناس ليس لكلامهم و لا لعملهم تلك القيمة العالية التي يعتمد عليها دأئنا، كما لا تبقى طاعة حتمية لاوامره و لا لقة مطلقة باقواله و افعاله.

و هذا الدليل على العصمة يجري عينا في الامام، لان المفروض فيه انه منصوب من الله تعالى لهداية البشر خليفة للنبي على ما سيأتي في فصل الامامة(١).

الاول: في حقيقة العصمة وهي لمة: المصونية. قال في المصباح المير: «عصمه الله من المكروه يعصمه من باب ضرب حفظه و وقاه، واعتصمت بالله: امتنعت به، والاسم العصمة انتهى» وفي الاصطلاح. العصمة موهبة الهية يمتنع معها صدور الذنوب و الخطأ والنسيان، و هي على اقسام اما عن المعاصي و الذنوب، و اما عن العقائد الفاسدة. و اما عن الاحكام و الاراء الباطلة، و اما عن الخطأ والنسيان في تلقى الوحى و ابلاغه وغيره عرف المحقق اللاهيجى - قدس سره - العصمة، بأنها غريزة يمتنع معها صدور داعية الذنب و بسببه يمتنع صدور الذنب مع القدرة عليه ثم الفرق بين العصمة والعدالة. ان العدالة ملكة اكتسابية يمنع عن صدور الذنب لامن داعية الذنب، وكان منعها عن الذنب عاليا ايض، ولذا لا يمتنع صدور الذنب مع ملكة العدالة، ولكن مع العصمة يمتنع صدور داعية الذنب فضلا عن نفسه مع القدرة عليه، اذ الامتناع بسبب عدم الداعي، لا ينافى القدرة، كما ان وجوب الصدور بسبب وجود الداعي لا ينافيها<sup>١</sup>

وفيه ان هذا التعريف اخص، لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب، مع ان العصمة كما عرفت على اقسام و انواع ثم ان القدرة على الخلاف صحيحة في بعض اقسامها، كالمعاصي و الذنوب، فان هذه الموهبة لا تسلب عنهم الاختيار بالنسبة اليها، واما العصمة عن الخطأ والنسيان و النسيان في تلقى الوحى و ابلاغه، والتفسير والتبيين وغيره، فهي امر لا يقع باختيارهم، بل يقع باذنه تعالى بدون وساطة اختيارهم، فلا يعد من افعالهم

والاولى في التعريف ان يقال انها موهبة الهية  
يمتنع معها صدور الخطأ و النسيان عنهم، كما يمتنع  
صدور الذنوب والمعاصي، او اتخاذ العقائد الفاسدة  
والآراء الباطلة مع القدرة عليه

و كيف كان، فقد ظهر مما ذكرناه ان تعريف  
المصنف - قدس سره - بان العصمة هي التزه عن  
الذنوب و المعاصي صفائرها و كبائرها، و عن الخطأ  
و النسيان، و ان لم يمتنع عقلا على السی أن يصدر منه  
ذلك، من باب تعريفها باللازم والاثر ثم ان العصمة  
على ما عرفت اختيارية و غير اختيارية و الاولى فضيلة  
لهم، لانهم هم الذين يتكفون داعية الذنوب فصلا عن  
نفسها بالاختيار، وكفى به فصلا، والثانية ليست بنفسها  
فضيلة لعدم مدحلية اختيارهم فيها، ولكن اختصاص  
هذه الموهبة بهم يكشف عن لياقتهم لايهاب هذا اللطف  
المعظم في علم الله الحكيم و هي فضيلة عاية الفضيلة  
ثم ان ترك داعية الذنوب فصلا عن نفسها بالاختيار،  
اماناش عن علمهم بالعقائ و تأثير المعاصي في الدنيا  
والآخرة عملاً بيباً لاسترة فيه، أو حسهم بالله تعالى  
خالصاً لا يخلطه شيء آخر.

الثاني في مختار الامامية، ولا يذهب عليك ان  
مذهبهم في عصمة الانبياء هو عدم جوار صدور الذنوب  
منهم مطلقاً، سواء كان الذنب صغيراً أو كبيراً، عمداً كان  
أو سهواً، قبل البعثة كان أو بعدها، كما انه لا يجوز  
عندهم أن يصدر منهم الخطأ و النسيان في تلقى الوحي  
و ابلاغه و في تفسيره و تبينه و نحو ذلك<sup>٢</sup> قال  
العلامة - قدس سره - «ذهبت الامامية كافة الى أن

الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر، مزهون عن المعاصي، قبل النبوة وبعدها، على سبيل العمى والنسيان، وعن كل رذيلة ومنقصة، وما يدل على الحسة والضعة، وحالفت اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعصهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط - الح<sup>٢</sup>

الثالث: ان الدليل على العصمة لا يمكن أن يكون شرعياً محضاً، لأنه قبل اثبات العصمة لا يحدى الدليل الشرعى لاحتمال السهو والخطأ في نفس الدليل القائم على العصمة، ولا دافع لذلك الاحتمال، اذ المقروض في هذا الحال عدم ثبوت العصمة، فاللازم هو أن يكون دليل العصمة دليلاً عقلياً محضاً، أو دليلاً مركباً من الدليل العقلي الدال على عصمتهم في مقام التلخيص، ومن الدليل الشرعى الدال على عصمتهم في سائر المقامات

الرابع: في ذكر الادلة الدالة على العصمة، وقد استدلووا بوجوه متعددة، وهذه الوجوه مختلفة في اعادة تمام المراد وعدمها فاللارم أن ننظر فيها، وان كانت دلالة جملة منها على العصمة بلا كلام، ولذا نشير هنا الى عمدة الوجوه.

منها: نقص الفرص، وهو أن النبي لولم يكن معصوماً لزم نقض العرض بيان ذلك: أن المقصود من ارسال الرسل وبعث الانبياء كما عرفت، هو ارشاد الناس نحو المصالح والمقاصد الواقعية، واعداد مقدمات معها يمكن تربيتهم وتزكيتهم واقامة العدل والقسط الواقعي، وهو لا يحصل بدون العصمة، اذ مع الخط والنسيان أو العصيان لا يقع الارشاد الى المصالح

و المفساد الواقعية. كما لا يمكن بريئة الناس وبركيتهم و اقامة العدل والقسط الواقعي، و من المعلوم ان تصديق الخاطي و العاصي نقض للغرض من ارسال الرسل وهو خلاف الحكمة، فلا يصدر منه تعالى، و عليه فيكون رسله و انبياءه معصومين عن الخطأ و النسيان و العصيان لئلا يلزم نقض الغرض

و هذا دليل تام، ولكنه أخص من المذهب المحتار، لانه لا يشمل قبل البعثة، فيحتاج في افادة تمام المراد الى ضمنية الادلة الاخرى، كالدلة السمعية الدالة على ان النبوة شأن المخلصين من العباد، والمصطفين من الاختيار ممن لا سلطة لشيطان عليهم

و هما تقريب اخر يظهر من تعريد الاعتقاد و شرحه و هو كما في الثاني «ان المبعوث اليهم لو جوروا الكذب على الانبياء و المعصية. جوزوا في امرهم و نهيههم و افعالهم التي امرهم باتباعهم فيها ذلك، و حينئذ لا يتقادرون الى امتثال اوامرهم، و ذلك نقض للغرض من البعثة انتهى» و فيه أنه لا يفيد الا العصمة عن المعصية، و أما العصمة عن الخطأ و النسيان، فلا تعرض له، هذا مضافا الى امكان ان يقال: ان الوثوق بالصدق بسبب قيام المعجزات و البيئات حاصل. فلا يجوزون الكذب في امرهم و نهيههم و افعالهم التي امرهم باتباعهم فيها، و ان جوزوا الكذب و المعصية على الانبياء في غير امرهم و نهيههم و افعالهم، و لعل المقصود من قول المحقق الطوسي - قدس سره - «و يجب في النبي العصمة، ليحصل الوثوق فيحصل العرض» هو ما ذكره السيد المرتضى - قدس سره - كما سيأتي ان شاء الله، فافهم

و منها اصلحية العصمة، و بيان ذلك ان العصمة

يمالها من المعنى الاصطلاحي أحسن و أصلح و أرجح و أدخل في تحقق المرض، وحيث لا مانع منها مع امكانها، يجب في حكمته تعالى تحققها، و الا لقبح أو استحيل تركها، لانه يرجع الى ترجيح المرجوح كما لا يخفى.

قال المحقق اللاهيجي - قدس سره - «لا شك في أن العصمة بمعناها التي هي مذهب الامامية، أدخل في اللطف و أدعى في اتباع الناس، و عدم تنفرهم، والمروص أنها ممكنة، ولا مانع منها، فالحق مذهب الامامية في كلا المقامين، أعنى وجوب العصمة في تمام العمر، وفي جميع الامور من الافعال و الاراء والاحكام والاقوال»<sup>٤</sup>

لا يقال: ان ذلك فرع العلم بعدم وجود المانع، وهو غير حاصل، لأننا نقول ان وجوه المفسدة منحصرة وليس شيء منها في مراعاة العصمة، فالعلم حاصل بعدم المانع، و معه فلا اشكال في وجوب العصمة، لأنها أصلح و منها ما أشار اليه في انيس الموحدين و نسبه الى الحكماء، و هو انه من المعلوم انه لا يصلح النبوة الا من أطاع جميع قواه من الطبيعية و الحيوانية و النفسانية لعقله و انقادت له، فمن يكون جميع قواه كذلك، يستحيل صدور المعصية منه، لان جميع المعاصي عند العقل قبيحة، و من صدر عنه معصية غلب أحد قواه المذكورة كالمعصية أو الشهوة على عقله، ثم استحس ذلك الدليل وقال. انه في كمال القوة و المتانة<sup>٥</sup>

و فيه انه احصر من المدعى، لانه لا يشت الا العصمة عن الذنوب، ولا تعرض له بالنسبة الى العصمة عن الخطأ

٤. راجع گوهر مراد ص ٣٥٩.

٥. انيس الموحدين ص ٩٩ الطبعة الحديثة.



والنسيان فتدبر جيداً.

و منها ما يظهر من «تثريه الانبياء» و حاصله: أن عصيان النبي سواء كان حال نبوته أو قبلها يوجب تنفير الناس عن قبول قوله و استماع وعظه، فلا يسكن نفوس الناس الى العاصي و من يحوز صدور العصيان والقبائح عنه، كسكون نفوسهم الى من لم يصدر عنه عصيان، ولا يحوز عليه صدور، مع ان المثلث واجب و اليه يشير ما حكى عن العلامة - قدس سره - في ضمن ما يروى من انكار العصمة «و منها سقوط بعلة و رتبته عند العوام، فلا ينقادون الى صاعته فتنتفى فائدة البعثة»<sup>٢</sup>.

و فيه أولاً، ان هذا البرهان لا يثبت عصمة النبي عن المعصية في الخلوات ولا عن السهو و النسيان و الخطأ والاشتباه، اذ الاول مستور، والثاني لا يكون قبيحاً عندهم، ولا يوجب التنفير الا اذا صدر السهو والنسيان و نحوهما كثيراً، بحيث يسلب الاعتماد عنهم، فهذا الدليل و ان عم قبل السوء لكه أحص من المختار.

و ثانياً: ان الفرض في ارسال الرسل هو ارشاد الناس الى ما يصلح للدعوية والراجرية، وهو يحصل بمجيء النبي الصادق، فيما جاء به، و ان كان عاصياً في أعماله و افعاله الشخصية، لان المفروض هو العلم بنبوته و صدقه مع اظهار المعجزة، اذ مع قيام المعجزة تسكن النفوس اليهم، كما تسكن النفوس نحو ما يرشد اليه الاطباء الحادقون، و ان كانوا مرتكبين للمعاصي والمجور، ولا يقاس النبي بالواعظ الغير العامل المرتكب للمعاصي، لظهور الفرق بينهما، وهو وجود الشاهد على

صدقه في الانبياء دون الوعاظ والعلماء الغير العاملين،  
فالدليل المذكور لا يثبت عصمتهم في أفعالهم الشخصية،  
ولكن الانصاف أن الصلاحية المذكورة ذو مراتب مختلفة،  
والمرتبة العالية منها التي يمكن معها سوق عموم الناس  
إلى الطاعة والانقياد. لا تحصل عادة بدون العصمة في  
أفعالهم الشخصية. هذا مضافاً إلى أن القرص من البعثة  
و إرسال الرسل لا ينحصر في الإرشاد، لما عرفت سابقاً  
من أن المرض أمور متعددة منها التربية والترقية ومن  
المعلوم أنها لا تحصل بدون كون الانبياء والمرسلين  
أسوة في الفضيلة والطاعة كما لا يحصى

و منها ما في متن «تجريد الاعتقاد» من لزوم اجتماع  
الصدّيقين لو لم يكن الانبياء معصومين، حيث قال، «و يجب  
في النبي المعصية .. ولوجوب متابعتة و ضدها» قال  
الشارح العلامة - قدس سره - في توضيحه: «أن النبي  
صلى الله عليه وآله يجب متابعتة، فإذا فعل معصية فاما  
يجب متابعتة أولاً والثاني باطل، لانتفاء فائدة البعثة،  
و الأول باطل، لان المعصية لا يجوز فعلها. ثم قال، و  
أشار بقوله «و لوجوب متابعتة و ضدها» إلى هذا الدليل،  
لأنه بالنظر إلى كونه نبياً يجب متابعتة، و بالنظر إلى  
كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه انتهى»<sup>٨</sup>.

و فيه أولاً أنه احصى ما ذهب إليه الإمامية،  
لاختصاصه بالمعصية عن الذنوب حال النبوة، و ثانياً إن  
التضاد بين الأحكام على فرض صحته، لا يوجب استحالة  
الاجتماع، إلا إذا كان الموضوع واحداً، وفي المقام  
ليس كذلك. فإن موضوع الحرمة هو فعل الذنوب و  
موضوع الوجوب هو الاتباع عن النبي، و من المعلوم  
أنهما متعددان و متغايران، فيجوز اجتماعهما بناء على

جواز اجتماع الامر والسعي، كما قرر في محله نعم يلزم من فعلية الحكمين التكليف بالمحال، لعدم تمكن المكلف من امتثالهما، فلو ابدل الدليل وقيل: يجب العصمة و الا لزم التكليف بالمحال، لثم كما لا يحق.

و منها ما في متن «تجريد الاعتقاد» ايضاً من لزوم الانكار على النبي لو لم يكن معصوماً وهو حرام لحرمة ايدائه حيث قال «و يجب في النبي العصمة... ولوجوب الانكار عليه» قال العلامة - قدس سره - في شرحه: «انه اذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب السعي عن المنكر، وذلك يستلزم ايدائه وهو منهي عنه»<sup>٩</sup>. وفيه اولا أنه اخص من المدعى، لاحتصاصه بالعصمة عن الذنوب حال نبوته. و ثانياً ان حرمة الايداء لا تختص بالنبي، بل ايداء المؤمن ايضاً حرام، فلو كان حرمة الايداء مانعة عن السعي عن المنكر في النبي، لزم أن يكون كذلك في غيره وهو كما ترى، و ليس ذلك الا لحكومة أدلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على أدلة حرمة الايداء، اللهم الا أن يقال بان اطلاق فعلية حرمة الايداء في النبي من دور استثناء، يكشف عن عدم صدور الذنب منه أصلاً و الا فلا مورد لذلك الاطلاق الساري.

ومنها ما في المتن من أنه مع جواز صدور المعصية عمداً أو خطأ و نسياناً، فاما يجب اتباعه فيما صدر منه، اولا يجب فان وجب لزم الترحيص في فعل المعاصي، بل ايجابها للزوم المتابعة، و ذلك باطل بضرورة الدين والعقل، و ان لم يجب اتباعه كان ذلك منافياً للنبوة التي لا بد أن تقتزن بوجوب الاطاعة أبداً. هذا فيما اذا علم أن المصادر معصية، و أما اذا لم يعلم و احتمل فلا يجب اتباعه لاحتمال كونه معصية أو خطأ فتذهب فائدة البعثة.

و فيه أولاً: أنه أخص مما ذهب إليه الإمامية، لاختصاصه بالمصمة عن الذنوب، بل لا يثبت المصمة لارتفاع المحذور بإثبات العدالة، إذ مع العدالة لا يكون اتباعه باطلاً، ولو كان في الواقع حاصلاً، كالاتباع عن الفقهاء والحكام والعدول، مع احتمال الخطأ فيهم، والترحيص في اتباعهم، ولو كان خلاف الواقع، لا مانع منه إذا كان مصلحة الاتباع راجحة، كما هو كذلك في حجية الفتاوى والأحكام وشهادة العدول، اللهم إلا أن يقال إن اتباع الأنبياء لدرك المصالح الواقعية، والسند عن المفسدات الواقعية، وهو لا يحصل بالعدالة، ولكنه دليل آخر الذي أشرنا إليه كالدليل الأول، وكيف كان ففى ما ذكر غنى وكفاية لإثبات مذهب الإمامية.

الخامس: فى أن للذنوب مراحل ومراتب متعددة، فإن الذنب قد يكون للتخلف عن القوانين، و من المعلوم أن التحلف عنها إذا كانت من الشارع أو مما أمناه الشارع، حرام، والنبي والإمام معصومان عنه لما مر من الأدلة. و قد يكون الذنب دنياً أخلاقياً، و من المعلوم أن ارتفاع شأن النبي والإمام لا يناسبه، فلذا كانت الأنبياء والرسل والأئمة الطاهرون متخلقين بأحسن خلق ومكرمة أخلاقية، كما نص عليه فى قوله تعالى «و أنك لعلى خلق عظيم - القلم: ٤»، «وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار - ص ٤٧»، «و جعلناهم أئمة يهدون بأمرنا و أوحينا اليهم فعل الخيرات و أقام الصلوة و آتاء الزكوة و كانوا لنا عابدين - الانبياء: ٧٣»

هذا مضافاً الى اقتضاء كونهم مبعوثين للتزكية، أن يكونوا متصفين بمكارم الأخلاق و أعلاها، إذ هذه الغاية التى أوجبت فى حكمته تعالى أن يرسل الرسل والأنبياء، لا يمكن حصولها عادة إلا يكون الرسل

والانبياء والائمة، ائمة في الاتصاف بالاخلاق الحسنة. «لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة - الاحزاب ٢١».

وقد يكون الذنب ذنباً عند المقربين والمحبين، وهذا الذنب ليس تخلفاً عن القوانين ولا يكون اثر الاخلاق السيئة والردية، بل هو قصور أو تقصير في بدل تمام التوجه نحو المحبوب، فالعصمة عنه عدهم ولو لفعل مباح أو راجح، ذنب، وهذا الذنب أمر لا ينافيه الادلة الدالة على العصمة عن الذنوب ولا يضر بشيء مما مر من العايات، من ارشاد الناس و تزكيتهم و غيرهما، ولكن مقتضى الادلة السمية هو أنهم على حسب مراتبهم في المعرفة ارادوا ترك هذا، و مع ذلك اذا ابتلوا به رأوا انفسهم قاصرين و مقصرين في مقام عبوديته و محبته تعالى، و كثيراً ما عبروا عن هذا القصور والتقصير بالعصيان و الذنب، و بكوا عليه بكاء شديداً و مستمراً و حافوا عنه جداً في الغنوات والجنوات، والشاهد عليه ما نراه من سيرة رسولنا محمد صلى الله عليه وآله، و ائمتنا الاطهار عليهم السلام، في ادعيتهم و مناجاتهم و يكائهم و عباداتهم و خوفهم من البعد عن الله تعالى، و تعبيرهم عن انفسهم بالمذنبين والقاصرين والمقصرين، و قد يعسر عنه بترك الاولى ولا بأس به، نعم قد يراد من ترك الاولى هو فعل المكروه أو عمل مرجوح، وهو و ان لم يكن معصية و تخلفاً عن القوانين، ولا يكون رذيلة من الرذائل الاخلاقية ولكن لا يناسب صدورهم عن عظمائهم كرسولنا و ائمتنا عليهم السلام والصلوات، الالجهة من الجهات كميان الاحكام و نحوه، و كيف كان؛ فيمكن أن يشير اليه قولهم «حسنات الابرار سيئات المقربين».

ومما ذكر ينقدح وجه الجواب عما استدله المكرون للعصمة من الايات والروايات المعبرة بصدور العصيان

أو الذنب والاستغفار والتوبة ونحوها عن الانبياء والائمة عليهم السلام و عليك بالمراجعة الى المطولات<sup>١٥</sup>.

١٥ راجع كوهن مراد من ٣٠٢ معارف قرآن جلد ٦٦ - ٦٩ - تنزيه الانبياء، البطار، الميران وغير ذلك.

## ٥- عقيدتنا في صفات النبي (ص)

و معتقد ان النبي كما يجب ان يكون معصوماً يجب ان يكون متصفاً باكمل الصفات الحلقية و العقلية و الفصحاء من نحو الشجاعة والسياسة والتدبير والصبر والنفطة والدكاء حتى لا يدانيه بشر سواه فيها (١).

(١) قال المحقق الطوسي - قدس سره - في تجريد الاعتقاد في مقام بيان وجوب اتصاف النبي بالوصاف المذكورة: «و كمال العقل و الذكاء و الفطنة و قوة الرأي و عدم السهو و كل ما ينفر عنه من دناءة الایام و عهر الاسماء و القضاطة - الخ» و تبعه العلامة الحلي في شرحه<sup>١</sup> و هكذا صرح المحقق اللاهيجي - قدس سره - بوجوب اتصاف النبي بالصفات المذكورة، حيث قال: «و أيضاً يجب اتصاف النبي بجميع الصفات الكمالية والاخلاق - الحميدة والاطوار الجميلة، كما يجب أن يكون نزيهاً من جميع الصفات الرذيلة والعيوب والأمراض المنفرة»<sup>٢</sup> ولا يخفى عليك أن ظاهر هذه العبارات وجوب اتصاف الانبياء بالكمال، في الصفات الكمالية والاخلاق الحميدة، و تنزههم عن المنقرات، ولا اشكال ولا خلاف فيه عدا ما يترامى من قواعد المرام حيث قال: «ينبغي أن يكون

١. شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٩ الطبعة الحديثة في قم المشرفة.

٢. مگوهر مراد ص ٣٥١

مزهة عن كل أمر تنفر عن قبوله اما في خلقه كالرذائل  
الفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص و نحوه،  
أو في خلقه كالجدام والبرص، أو في نسبه كالربا و دناءة  
الايام» ولكن التأمل في كلامه، يقصى بأن مراده من كلمة  
«ينبغي» ليس مطلق الرجحان، لانه علل بما يقتضى -  
الوجوب، حيث قل: «لان جميع هذه الامور صارف عن  
قبول قوله، و النظر في معجرتة، فكانت طهارته عنها من  
الانطاف التي فيها تقريب الحق الي طاعته، و استمالة  
قلوبهم اليه»<sup>٣</sup>

ثم ان الطاهر من عبارة المصنف هو وجوب اتصافهم  
بالاكمل من الصفات الخلقية والعقلية و أفصدها، من نحو -  
الشجاعة والسياسة والتدبير والصبر و المطنة والدكاء  
و غير ذلك، و هذا هو صريح كلام المحقق القمي - قدس  
سره - أيضاً حيث قال في مقام شرائط النبوة: «الشرط -  
الثاني هو ان يكون النبي افضل و أعلم من جميع الامة  
لقبح تبعية الافضل من غيره الذي يكون بالنسبة  
اليه مفصولا، بل يكون وجوب تبعية المساوي  
عن مثله أيضاً قبيحا، لكونه ترجيح من غير مرجح، فلا بد  
من ان يكون اعلى مرتبة من غيره، حتى يحسن الامر فيه  
تعالى باتباعه. و هكذا في جميع الصفات الحسنة لرم ان  
يكون افصلهم و اعلاهم» و نحوه في اللوامع الالهية<sup>٥</sup> و  
شرح الباب الحادي عشر<sup>٦</sup> و هو كذلك لما اشير اليه في  
كلام المحقق القمي و غيره، و سيأتي توضيحه في ذكر  
الادلة ان شاء الله تعالى.

٣. قواعد المرام ص ١٢٧.

٤. اصول دين ص ٢٦ منشور جهلوسون مسعد جامع طهران.

٥. اللوامع الالهية ص ٢١١.

٦. شرح الباب الحادي عشر ص ٣٨ الطبعة الحديثة.



لأنه لو لا ذلك لما صح أن تكون له الرئاسة العامة على جميع الخلق و لا قوة إدارة العالم كله (٢).

(٢) ولا يحفى عليك أن الدليل المذكور و أن كان صحيحاً متيناً، و لكنه أحص من المدعى، فإن ما يلزم للرئاسة العامة و لإدارة العالم، بعض الصفات لاجمعيها، كالاكتمالية في الرهد و الانقياد و العبودية. هذا مضاف إلى أن الغاية من إرسال الرسل و الانبياء لا تنحصر في الرئاسة العامة و إدارة العالم، بل العرض الأقصى هو هداية الإنسان نحو الكمال، و إرشادهم إلى سعادتهم في الدارين، و الحكومة و الرئاسة العامة. ليست من الأهداف النهائية و أن كانت من الأهداف المتوسطة و شأنها من شؤون الإمامة، عني أن كل نبي لا يكون مبعوثاً للرئاسة العامة و إدارة العالم، إذا الانبياء على درجات مختلفة فالدليل لا يثبت الاتصاف بالصفات المذكورة في جميعهم فالأولى في مقام الاستدلال أن يقال أن العرض من بعث النبي، حيث كان استكمال نفوس من بعث إليه، فاللزام هو أن يكون في الصفات أفضل من المبعوث إليهم، حتى يتمكن له أن يهديهم و يستكملهم، فإن كان مبعوثاً إلى قوم حاصرون فاللزام هو أن يكون هو الأفضل منهم في جميع الصفات الحقيقية و العقيدية، و أن كان مبعوثاً إلى العالمين في عصر، فاللزام أن يكون أفضل منهم في ذلك الزمان، و أن كان مبعوثاً إلى العالمين إلى يوم القيمة، فاللزام هو أن يكون أفضل من جميعهم حتى يتمكن من أن يهديهم و يستكملهم.

و ذلك واضح إذ لو كان في المبعوث إليه، من هو أفضل منه، أو كان مساوياً معه، لما اهتموا بهدايته و إرشاده، و لم يصلوا إلى كمالهم، مع أن الغرض هو

هداية جميع الناس و استكمالهم، و نقض الغرض كما يكون في الكل قبيحاً، يكون كذلك بالنسبة الى بعض النفوس. فجميع النفوس مستعدون للاستكمال، فاللازم هو بعث النبي الذي فاق الآخرين في الصفات المذكورة حتى يتمكن من هدايتهم في أى درجة و مرتبة كانوا و لقد أفاد و أحاد في توضيح المراد حيث قال: «اعلم أن الانسان من حيث الكمال لا يقف على حد، بل في كل حد منه كان له امكان أن يحوز الى حد بعده، ان اجتمعت الشرائط، فمقتضى لطفه وجوده تعالى أن يكون بين الناس من يتيسر له تركية الناس، و تكميل كل أحد و ترقيته من أى حد الى ما فوقه، بتقريب الشرائط، و هو البسي أو مثله ممن يقوم مقامه، فلا بد أن يكون هو في حد كامل بحيث يتيسر منه ذلك في جميع المراتب، و ينقاد الامة لتعلم عنده والخصوع لديه»<sup>٧</sup> و لعل من اقتصر على اصل الصفات لا الاكتمالية زعم أن النبي محبر عن الله تعالى، و لم يلتمت الى أن التزكية و التربية أيضاً من شؤونه فيجب أن يكون في الصفات أعلى مرتبة.

و قد يستدل على اتصاف النبي بأفضل الصفات الحقيقية والعقلية، بأنه يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلاً و سماعاً. قال الله تعالى: «أمر يهدي الى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي الا أن يهدي فما لكم كيف تحكمون - يونس. ٣٥»<sup>٨</sup>

ثم لا يخفى عليك أن من اشترط اتصاف الانبياء بكمال العقل والذكاء والفطنة و لم يشترط الاكتمالية

٧ توضيح المراد ج ٢ ص ٦٥٥

٨ شرح الباب الحادي عشر ص ٣٨ الطبعة الحديثة في طهران - اللوامع الإلهية ص ٢٩٩.

كما يجب أن يكون ظاهر المولد أمياً صادقاً منزهاً عن الرذائل قبل بعثته أيضاً، لكي تطمئن إليه القلوب و تركز إليه النفوس بل لكي يستحق هذا المقام الإلهي العظيم (٣).

فيها، استدلل له بأنه لولاه لكان مفقراً، كما قال العلامة الحلي - قدس سره - في شرح تجريد الاعتقاد: «و يجب أن يكون النبي في غاية الذكاء والفطنة و قوة الرأي، بحيث لا يكون ضعيف الرأي، متردداً في الأمور متحيراً، لأن ذلك من أعظم المنقرات»<sup>٩</sup> و وجهه واضح، إذ عدم الاتصاف بالمدكورات من المنقرات. هذا بخلاف ما إذا اعتبرنا الأكملية فيها، فإن عدم الأكملية لا يكون من المنقرات إذا كان متصفاً بالكمال فيها، فالدليل على لروم اتصافهم بالاكمل من الصفات هو الذي ذكرناه.

(٣) و لقد اشار المصنف لاثبات تنزيه الانبياء عن المذكورات الى دليلين:

أحدهما: هو الذي ذكره أكثر المتكلمين، و حاصله؛ أن هذه الأمور مما يوجب تنمير الناس عنهم، و معه لا يحصل الانقياد التام الذي يكون عرساً لبعث الانبياء و ارسالهم، و لذلك قال المحقق اللاهيجي «نزاهة النبي عن الصفات المنقصة و الاخلاق الرذيلة و العيوب و الامراض المفجرة، معثرة لكون ذلك داعياً الى قبول أوامره و نواهيه، و الانقياد له و التأسي به فيكون اقرب الى العرض المقصود من البعثة، فيكون لطفاً لامحالة واجباً لا يجوز على الله تركه»<sup>١٠</sup> و هذا الدليل هو الذي اعتمد عليه السيد المرتضي في تنزيه الانبياء، لاثبات

٩ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٩ السبعة الحديثه

١٠ مگوهر مراد ص ٣٥١

عصمتهم قبل النبوة و بعدها من الصغائر و الكبائر، و تبعه الآخرون، و حيث ان الدليل عام لا يختص بالعصمة عن الذنوب، استدلوأ به في نראה الانبياء عن المنفردات، ولو لم تكن من الذنوب كالعيوب و الامراض المنقرة، و دفاة الالباء و عمر الاسماء و الفظاظلة و العظلة و الاشتغال بالصنائع الموهنة و المبتدلة، ولذا صرح المحقق الطوسي - رحمه الله - في ضمن كلامه بوجوب تنزه النبي عن كل ما ينفر عنه<sup>١١</sup> و صرح العلامة - قدس سره - في الباب الحادى عشر بأنه يجب ان يكون منزه عن دفاة الالباء و عمر الاسماء و عن الرذائل الحلقية و العيوب الحلقية، لما في ذلك من النقص، فيسقط محله من القيوب و المطلوب خلافه،<sup>١٢</sup> و قل الشيخ الطوسي - قدس سره -: «و دليل التفسير الذى اعتمدناه ينفي عنهم جميع القبائح في حال النبوة و قبلها، و كبائر الذنوب و صفائرها، لان النفوس الى من لا يمهده منه قط في حال من الاحوال قبيح لاصمير ولا كبير، أسكن و أميل ممن كان بخلاف ذلك، فوجب بذلك نفي الجميع عنهم في كل حال»<sup>١٣</sup> و كيف كان فلاوجه لاقتصار المصنف رحمه الله في المذكورات، بل كان عليه ان يذكر تنزه النبي عن الامراض المنقرة و العيوب الحلقية (يكسر الحاء)، و كل ما ينفر عنه، ولو كان هو السهو و النسيان في اموره الشخصية، لعمومية الدليل. هذا مضافاً الى ان ذكر الامانة و الصدق لايناسب المقام، لان عدم الامانة حيانة و عدم الصدق كذب، و هما من المعاصى التى قد فرعنا عن عصمتهم فيها، فلاوجه

١١. كتب المراد في شرح تجريد الاعتقاد من ٣٤٩ الطبعة الحديثة في م المشرقة

١٢. شرح كتاب الطهارة من ٣٩ الطبعة الحديثة في طبران.

١٣. كتاب مهذب الأصول في علم الكلام من ٣٢١

لتكرارهما هنا عند ذكر اتصافهم بالكمالات و تنزههم عن المنقصات الخلقية و الخلقية.

ثم ان هذا الدليل يرجع الى اثبات تنزههم عن المذكورات من جهة سكونة الناس واعتمادهم وجلسهم نحوه ليحصل الغرض من البعث و الارسال على الوجه الاتم، و اما من جهة اقتضاء نفس مقام النبوة و تلقي الوحي فهو ساكت، و لذا أشار اليه المصنف بالدليل الثاني

و ثانيهما. ان مقام النبوة مقام لا يتأله ايدي الناس، و الا لا وحي اليهم، و لا حاجة الى ارسال سفير اليهم بل هو مقام شامخ لا نصيب فيه الا للمقربين، و من المعلوم ان المقربين يكونون مرهين عن الرذائل الاخلاقية كالجهل و الجس و الحقد و العمد و الحشونة و البخل و الحرص و اشداهما. فاستحقاق مقام النبوة موقوف على تنزههم عن الامور التي تما فيه و هو كذلك. ولكن هذا الدليل اخص من المدعى، فان بعض الامور التي تكون من العسرات لا تكون من المنقصات المعنوية، فيمكن ان يكون الناس متعمرين من بعض الامراض أو بعض العيوب الخلقية (بكسر الغاء) و لكنها لا تكون من المنقصات المعنوية كما لا يخفى.



## ٦- عقيدتنا في الانبياء وكتبهم

نؤمن على الاجمال بان جميع الانبياء والمرسلين على حق، كما نؤمن بعصمتهم و طهارتهم واما انكار نبوتهم أو سبهم أو الاستهزاء بهم فهو من الكفر والريفة، لان ذلك يستلزم انكار نبينا الذي اخبر عنهم و صلّاهم (١).

اما المعروفة اسمائهم و شرائعهم كادم و نوح و ابراهيم و داود و سليمان و موسى و عيسى و سائر من ذكرهم القرآن الكريم باعينهم، فيجب الايمان بهم على القصوص و من انكر واحدا منهم فقد انكر الجميع و انكر نوة نبيا بالقصوص (٢)

(١) اما استلزام انكار نبوتهم لانكار نبينا فواضح، فانه اخبر عن نبوتهم و صدقهم، فاذا انكرهم منكر يرجع انكاره الى انكار اخبار نبينا محمد صلى الله عليه و آله بنبوة من انكره وهو كفر وخروج عن الاسلام. هذا مصافا الى أن انكار نبوة من أنكره كفر في نفسه، لانه انكار نوة من ثبت نبوته بالمعجزات، كموسى و عيسى على نبينا وآله وعليهما السلام، اللهم الا أن يقال. ان نبوة غير نبينا بعد مرور الدهور و العصور لم تثبت لنا الا بالقرآن الكريم و اخبار النبي صلى الله عليه و آله فافهم.

(٢) أما ان انكار واحد منهم يستلزم لانكار نبوة نبينا صلى الله عليه و آله، قلما عرفت من أنه صلى الله عليه و آله اخبر بنبوته، و اما استلزام انكار واحد منهم لانكار الجميع، فغير واضح، اللهم الا أن يقال: ان انكار

و كذلك يجب الايمان بكتبهم وما نزل عليهم، و اما التوراة والانجيل الموجودان الان بين ايدي الناس، فقد ثبت انهما محرران عما انزلا، بسبب ما حدث فيهما من التفسير والتبديل والزيادات و الاضافات، بعد زمني موسى و عيسى عليهما السلام، بتلاعب ذوي الاهواء والاطماع. بل الموجود منهما اكثره او كله موضوع بعد زمانهما من الاتباع والاشياع (٣).

بعث نبي بعد ثبوت نبوته، انكار الله في السموات والارسال مطلقا، اذ لاحصوية لمورد الانكار، فتدبر جيداً و كيف كان فمقتضى ايماننا بالرسول الاعظم نبينا محمد صلى الله عليه واله، هو الايمان بجميع الانبياء الذين اخبر عنهم بالاجمال و التفصيل هذا مصافا الى انه مقتضى حكم العقل بأنه تعالى بعث الانبياء و الرسل لهداية الناس «امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله، لا يفرق بين أحد من رسله و قالوا سمعنا و اطعنا غفراتك رسا و اليك المصير - البقرة: ٢٨٥»

(٣) لا اشكال و لا ريب في كون التوراة و الانجيل الموجودين محرفين، كما يشهد له الاختلافات والاشتباكات و الموهونات الموجودة فيهما، و عليك بما ألف في ذلك من المحققين، و من أحسنه هو «المهدي الى دين المصطفى» و «الرحلة المدرسية» اثران للعلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغي - رحمه الله -<sup>١</sup> ولكن الكلام فيما ادعاه المصنف - قدس سره - من احتمال أن كله موضوع، و هو مشكل، لا مكان دعوى العلم بوجود فقرات من الانجيل أو التوراة الاصيلين، اللهم الا أن يقال نعم،



ولكن حيث لا تكو تلك الكلمات مشخصة فيهما، فلاحجية لها و ان كانت مأخوذة من الانجيل أو التوراة الاصيلين



## ٧- إغناء الدين الإسلامي

نعتقد ان الدين عند الله الاسلام و هو الشريعة الالهية العفة التي من خاتمة الشرايع و اكملها و اوفمها في سعادة البشر، و اجمعها لمصالحهم في دنياهم و اخرتهم وصالحة لسقاء مدى الدهور و العصور، لا تتغير ولا تبدل، و جامعة لجميع ما يحتاجه البشر من النظم الفردية والاجتماعية والسياسية، ولما كانت خاتمة الشرايع ولا يترقب شريعة اخرى تصلح هذا البشر المنعمس بالنظم والفساد، فلا بد ان ياتي يوم يقوى فيه الدين الاسلامي فيشمل المعمورة بعذله و قوانينه (١).

(١) ان جامعية الاسلام و اكملته واضحة لمن راجع القرآن الكريم و الروايات الواردة عن النبي و اهل بيته عليهم الصلوات والسلام، فانهما يحتويان الكليات الأساسية التي تقدر على بيان حاجات الناس في جميع امورهم من الاعتقادات والاخلاقيات والسياسيات والاجتماعيات والمعاملات و الاداب والسنن وغيرها، كما سرت الاشارة الى اعتراف فحول فن الفلسفة باكملية ما في اصول الاسلامية في مسائل التوحيد، بحيث لم يبلغه العقول الا بعد القرون العديدة، و هكذا في الفقه و غيره.

قال الفاضل الشعرائي - قدس سره -: «ليس فقه الاسلام ناقصاً، بل لنا كليات يمكن استخراج حكم المسائل المستحدثة منها في كل عصر و زمان، و هذا امر رائج

من رمار الشيخ الطوسي الى رماننا هدا، و لعل مسائل تحرير العلامة تقرب أربعين الفاً، و هي تستخرج من ألفين أو ثلاثة آلاف من المصنوعات<sup>١</sup> و أيضاً الاخلاق الاسلامي فاق الاخلاق اليوناني وغيره، لانه مصافاً الى كونه ميئاً للوظائف الاجتماعية والفردية والتخلق بالاخلاق الحسنة و الاعتدال فيها، يوجه الانسان نحو العايدة القصوى، و هو القرب الى الله تعالى، و بالجملة كلما راد عمر الاسلام، ازداد نوراً و ظهوراً، و من نظر في محتوى القرآن والاصول الاسلامية الواصلة الينا من طريق اهل البيت عليهم السلام، اعترف بعظمته و خضع في ساحته، الا ان يكون معانداً، ادليس مكتب من المكاتب بمثل مكتب الاسلام في المعنى والاحتواء لجميع ما يحتاج الناس اليه وفي القومية والاتقان. هذا حقيقة واضحة بل ضرورية لكل من اطلع على محتوى الاسلام، و لارشاد الناس الى هذه الحقيقة ورد الاثار و الروايات الكثيرة المتواترة، و من جملتها ما رواه محمد بن يعقوب عن ابي الحسن موسى عليه السلام حديثاً و فيه: «قال سماعة فقلت: اصلحك الله! أتى رسول الله الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: نعم و ما يحتاجون اليه الى يوم القيامة، فقلت: فصاع من ذلك شيء؟ فقال: لا، هو عند أهله<sup>٢</sup> فالاسلام هو الدين الجامع الذي يقدر لرفع احتياج الناس و ادارة الامور و سوق الناس نحو سمادتهم الدنيوية و الاخروية، و سيأتي ارشاد الله حاكمية هذا الدين على جميع اقطار الارض بظهور ولي الله الاعظم مولانا المهدي الحجة بن الحسن ارواحنا فداء.

١. راجع كتاب راء سماعة ص ٢١٤.

٢. الاصول من الكافي ج ١ ص ٥٧.

ولو طبقت الشريعة الاسلامية بقوانينها في الارض تطبيقا كاملا صحيحا لعم السلام بين البشر و تمت السعادة لهم، و بلغوا أقصى مايعلم به الانسان من الرفاه و العزة والسعة و الدعة و الخلق الفاضل، و لانتشع الظلم من الدنيا، و سادت المحبة و الاخاء بين الناس اجمعين، و لانمحي الفقر و الفاقة من صفحة الوجود.

و اذا كما نشاهد اليوم الحالة المخجلة و المزرية عند الذين يسعون انفسهم بالمسلمين، فلان الدين الاسلامي في الحقيقة لم يطبق بنصفه و روحه ابتداء من القرن الاول من عهودهم، و استمرت الحال بنا - نحن الذين سمينا انفسنا بالمسلمين - من سوء الى اسوء الى يومنا هذا، فلم يكن التمسك بالدين الاسلامي هو الذي جر على المسلمين هذا التآحر المشين، بل بالعكس، ان تمردهم على تعاليمه و استهانتهم بقوانينه و انتشار الظلم و العدوان فيهم من ملوكهم الى صغاريتهم، و من خاصتهم الى عامتهم، هو الذي شل حركة تقدمهم، و اضعف قوتهم و عظم معنوياتهم، و جذب عليهم الويل و الثبور، فاهلكهم الله تعالى بدنويهم.

«ذلك بان الله لم يك معير، نعمة اعطىها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم» تلك سنة الله في خلقه «انه لايفلح المجرمون»، «و ماكان ربك ليهلك القرى بظلم و اهلبا مصلحون»، «و كذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى و هي ظالمة ان احده اليم شديد».

وكيف ينتظر من الدين ان ينتشل الامة من وهدتها وهو عندها حبر على ورق لايعمل باقل القليل من تعاليمه. ان الايمان و الامانة و الصدق و الاخلاص و حسن المعاملة و الايثار و ان يحب المسلم لاخيه مايجب لنفسه و اشبابها من اول اسس دين الاسلام، و المسلمون قد ودموها من قديم ايامهم الى حيث نحن الان، و كلما تقدم بهم الزمن وجداهم اشتاتا و احزابا و فرقا يتكالبون على الدنيا و يتطاحنون على الخيال و يكفر بعضهم بعضا بالاراء غير المفهومة، او الامور التي لا تعنيهم، فانشفلوا عن جوهر الدين وعن مصالحهم و مصالح مجتمعهم بامثال النزاع في خلق القرآن، و القول بالوعيد و الرجعة و ان الجنة و النار مخلوقتان او سيخلقان و نحو هذه النزاعات التي اخذت منهم بالغثاق و كثر بها بعضهم بعضا، وهي و ان دلت على شيء فانما تدل على انحرافهم من سنن الجادة المعبدة لهم الى حيث الهلاك و الفناء، و زاد الانحراف فيهم

بتناول الزمان حتى شلهم الجهل والضلال وانشغلوا بالتوافه والقشور  
و بالاعتاب و الغرافات و الاوهام و بالحروب و المجادلات والمباهاة،  
فوقعوا بالاخير فى هاوية لا قدر لها يوم تمكن العرب المتيقظ العدو  
اللدود للاسلام من ان يستعمر هذه البقاع المنتسة الى الاسلام و هى  
فى غفلتها و غفوتها، فيرمى بها فى هذه البوة السحيقة ولا يعلم الا  
الله تعالى عداها ومنتهاها «و ما كان ربك ليهلك القرى بظلم و أهلها  
مصلحون».

ولا سبيل للمسلمين اليوم و بعد اليوم الا ان يرجعوا الى انفسهم  
فيحاسبوها على تفريطهم، و ينهضوا الى تهذيب انفسهم والاجيال  
الآتية بتعاليم دينهم القويمة، ليمحوا الظلم و الجور من بينهم، و بذلك  
يتكئون من ان يتجوا بانفسهم من هذه الطامة العظمى، و لا بد بعد  
ذلك ان يمسوا الارض قسطا و عدلا بعد ما منبت ظلما و جورا، كما  
وعدهم الله تعالى و رسوله، و كما هو المترقب من دينهم الذى هو  
خاتمة الاديان و لا رجاء فى صلاح الدنيا و اصلاحها بدونه، و لا بد من  
امام يتقى عن الاسلام ما علق فيه من اوهام و الصق فيه من يدع و ضلالات،  
وينقذ البشر وينجيهم مما بلفوا اليه من فساد شامل و ظلم دائم و  
علوان مستمر و استهانة بالقيم الاخلاقية والارواح البشرية - عجل الله  
فرجه سهل مخرجه -.

## ٨- عقيدتنا في مَشرع الاسلام

نعتقد ان صاحب الرسالة الاسلامية هو محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وهو حاتم النبيين و سيد المرسلين و افضلهم على الاطلاق، كما انه سيد البشر جميعاً، لا يوازيه فاضل في فضل و لا يدانيه احد في مكرمة، و لا يقاربه عاقل في عقل و لا يشبهه شخص في خلق، وانه لعلى خلق عظيم، ذلك من اول نشأة البشر الى يوم القيامة (١).

(١) اما ان صاحب الرسالة الاسلامية هو محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله، فهو ضروري، يعلمه كل احد يادنى التفات الى الاسلام وصاحبه، كما صرح به في القرآن الكريم «محمد رسول الله و الذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتعون فضلاً من الله و رضواناً - الفتح ٢٩» واما ان رسالته هي رسالة عالمية فهو أمر واضح لا مَترَ فيهِ، كما نص عليه في كتابه العزيز «قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً - الاعراف: ١٥٨»، «و اوحى الى هذا القرآن لاندركم به و من بلغ - الانعام: ١٩».

اما انه خاتم النبيين فهو أيضاً ضروري يعلمه كل مسلم و لا خلاف فيه، و يدل عليه الايات و الروايات المتواترة، و من جملة الايات قوله تعالى «ما كان محمد اباً أحد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبيين - الاحزاب: ٤٥»، لان المراد من الخاتم هو ما يختتم به،

باعتبار كونه كثيراً ما منقوشاً باسم صاحبه و يحتم به الكتب بعنوان اتمام الكتاب، كما أن الطابع (بفتح الباء) بمعنى ما يطبع به، فهو يدل بهذا الاعتبار على أن محمداً صلى الله عليه وآله بالنسبة الى الانبياء ما يحتم به، بمعنى أن به يتم باب النبوة و به يصدق نبوتهم، كما صدقهم النبي صلى الله عليه وآله و لولاه لما حصل العلم بنبوة اكثرهم أو جلهم، مع اختلاف التواريخ و التعريف و التبديل، و يشهد لما ذكر، استعمال «خاتم النبیین» في الروايات و الادعية و الخطب الواردة عن الائمة المعصومين عليهم السلام بمعنى آخر النبیین<sup>١</sup> فانه دليل على أن المقصود منه هو آخر النبیین. لا يقال: الخاتم (بالمفتح) هو حلقة تدخل في الاصبع لمرية، فالمقصود أن محمداً صلى الله عليه وآله زينة الانبياء. لا نقول: ان استعمال الخاتم لافادة الزينة ليس بشايع، بل لا يناسب مقام النبي مع كونه افضل من جميع الانبياء أن يشبه بحلقة في ايدي الانبياء، ولعل التعبير الشايع هو ان النبي صلى الله عليه وآله مثلاً تاج الانبياء<sup>٢</sup>، و لو سلمنا أن الخاتم (بالمفتح) مستعمل في التركيب المذكور بمعناه المعروف و هو الحققة، فلا بد أن يكون كناية عن كونه آخر النبیین، لان التلبس به لا يمكن الا بعد وجود المتلبس. فلا يقال: ان هذا خاتم زيد، الا بعد وجود زيد و تلبسه به، و عليه كان محمد صلى الله عليه وآله بمنزلة الخاتم لجميع النبیین، فمقتضى اضافة الخاتم اليهم، أنهم جميعهم كانوا قبله موجودين، فهو متأخر عنهم و آخرهم. فالمقصود من أنه خاتم النبیین هو الكناية عن

١. راجع كتاب خاتم النبیین آخرين باسم. تأليف مظفری، ص ١٥ طبع في المشرقة

٢. راجع معارف قرآن: جلد ٢٩ ص ٢٩٢



كونه آخر النبيين.

هذا كله بناء على قراءة عاصم الموجودة في القرآن، و أما بناء على قراءة بقية القراء السبعة، فالامر أوضح، لان الخاتم (بكسر التاء) هو اسم فاعل من ختم يختم، و معناه أن محمداً صلى الله عليه و آله أتمهم بوجوده، فلانبي بعده ثم ان مفاد الآية الشريفة أنه خاتم النبيين و آخرهم، و حيث ان النبي أعم من المرسل، فإذا كان محمد صلى الله عليه و آله خاتم النبيين كان أيضاً خاتم المرسلين فلا رسول بعده أيضاً.

و من جملة الايات هو قوله تعالى «هو الذي ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون - التوبة: ٣٣» سواء كان المراد من الظهور هو الغلبة في الحجة أو المعبية الخارجية، فان مفاد الآية ان الاسلام و دين الحق يطلب على الدين كله، فلو فرض مجيء دين آخر بعد الاسلام، كان ناسخ له و عالياً عليه، فهو ينافي مع صريح الآية فلا يحىء دين آخر بعد هذا الدين القويم، فيبقى نبوة نبياً الى يوم القيعة، و فرض النبي الحافظ مع وجود الامام الحافظ لقو و لا يجتمع الحافظان في وقت واحد، الى غير ذلك من الايات<sup>٢</sup>

و من جملة الروايات الحديث المروى بطرق كثيرة من العامة و الخاصة عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال لعلي عليه السلام «أنت مهي بمنزلة هارون من موسى الا أنه لا نبي بعدي» والنكرة في سياق النفي يفيد العموم و حيث كان النبي أعم من المرسل فنفي النبي يلازم نفي المرسل أيضاً كما لا يخفى

و من جملة الروايات الحديث الصحيح المروى في

من لا يحضره الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام قال في حديث: «قال النبي صلى الله عليه وآله والمسلمون حوله مجتمعون: أيها الناس إنه لأنبي بعدى، ولا سنة بعد سنتي، فمن ادعى بعد ذلك، قد عواه و بدعته في النار، فاقتلوه، و من اتبعه فانه في النار».<sup>٤</sup>

و من جملة الروايات أيضاً ما عن عبد العظيم الحسيني قال: «دخلت على سيدي علي بن محمد عليهما السلام فيما بصري قال لي: مرحباً بك يا أبا القاسم! أنت ولينا حقاً، قال: فقلت له. يا ابن رسول الله اني اريد أن أعرض عليك ديني، فان كان مرضياً ثبت عليه حتى ألقى الله عز وجل فقال: هات يا أبا القاسم، فقلت: اني أقول: ان الله تبارك و تعالى واحد ليس كمثله شيء - الى أن قال و ان محمداً عبده و رسوله خاتم النبيين فلا نبي بعده الى يوم القيامة، و ان شريعته حاتمة الشرايع، فلا شريعة بعدها الى يوم القيمة - الى أن قال: فقال علي بن محمد عليهما السلام يا أبا القاسم. هذا والله دين الله الذي ارتضاه لعماده، فاثبت عليه، ثبتك الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا و الآخرة».<sup>٥</sup>

و من جملة ما في نهج البلاغة قال علي عليه السلام حين يلي غسل رسول الله صلى الله عليه وآله و آله و تجهيزه: «يا بى أنت و امي يا رسول الله، لقد انقطع بموتك مالم ينقطع بموت غيرك من النبوة».<sup>٦</sup>

و من جملة ما روى في الصحاح الستة من أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «فضلت على الانبياء بست.

٤. من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ١٢١، ح ٤٢١.

٥. كبار الدين: ج ٢ ص ٢٧٩.

٦. نهج البلاغة: خطبة ٢٣٥ ص ٣٥٥.

اعطيت بجوامع الكلم، و نصرت بالرعب، و احدث لى العنائم، و جعلت لى الارض طهوراً و مسجداً، و ارسلت الى الخلق كافة و ختم بى النبيون»<sup>٧</sup>.

و من جعلتها ما رواه فى الوسائل عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال «ان الله بعث محمداً صلى الله عليه و آله فختم به الانبياء، فلانبي بعده، و أنزل عليه كتاباً فحتم به الكتب فلا كتاب بعده»<sup>٨</sup> - الى غير ذلك من الروايات الكثيرة المتواترة الدالة عليه، أورد منها فى كتاب «خاتميت آخرين پیامبر» أزيد من المائتين فراجع. و هنا سؤالات. منها ان المستفاد من بعض الايات ان باب النبوة ليس منسداً، فكيف يكون محمد صلى الله عليه و آله آخر النبيين، و من الايات قوله عز وجل: «يا بنى آدم اما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى فمن اتقى و أصلح فلا خوف عليهم ولا هم يعزنون - الاعراف. ٣٥» و يمكن الجواب عنه بأن الآية حاكية عن خطابه تعالى لى آدم بعد هبوط آدم و حواء، حيث قال بعد الآية ٢٤: «قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الارض مستقر و متاع الى حين» \* قال فيها تحيون و فيها تموتون و منها تخرجون \* يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم و ريشاً و لباس التقوى ذلك خير - الى أن قال: يا بنى آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة - الى أن قال عز وجل: يا بنى آدم حدوا زينتكم عند كل مسجد - الى أن قال تبارك و تعالى: يا بنى آدم اما يأتينكم رسل منكم . الاعراف: ٢٤-٣٥» فالآية فى سياق خطابه لى آدم بعد الهبوط، و لا تظر لها بالنسبة

٧. فرائد الحمصه من الصحاح السبع ج ١، ص ٤٥

٨. الوسائل ج ١٨ الباب ٩٣، ح ٦٢.

الى بعد النبي، نظير قوله: «قما اهبطوا منها جميعاً فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون - البقرة: ٢٨» ولذا قال العلامة الطباطبائي في دليل قوله «يا بى ادم اما ياتينكم رسل»: «والاية احدى الخطابات العامة المستخرجة من قصة الجنة المذكورة ههنا وهي رابعها واخرها يبين للناس التشريع الالهي العام للدين باتباع الرسالة وطريق السوحي، والاصل المستخرج عنه هو مثل قوله في سورة طه «قال اهبط منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فاما ياتينكم منى هدى» فيبين ان اتيان الهدى منه انما يكون بطريق الرسالة»<sup>٩</sup> هذا مصاف الى ان الجملة الشرطية لاتدل على مجيئهم، فلا يمكن رفع اليد عن الضرورة والادلة المتواترة بمثل هذه الاية التي لاتنافيها. وعايتها انها جملة فيرفع اجملها بضرورة العاتمية.

ومنها، ما الحكمة في تعطيل النبوة مع ان استكمال البشر لا توقف له، الم تحسن ان تدوم النبوة مع دوام استكمال البشر، والجواب عنه ان حكمة ذلك عند الله تعالى، لانه اعلم بالامور، ولكن يظهر للمتأمل ببعض المقررات، لان عمل تجديد النبوة فيما مضى من الزمان امور كلها منتمية بعد ظهور الاسلام، لان من العلل تحريف ما نزل من الله الى الناس، فيحتاج الى بعث النبي الجديد ليرفع التحريف، ويهدي الناس الى الواقع مما نزل، ومنها ان البرنامج المذكورة ربما تكون عصرية ومختصة بزمان خاص، وليست بصورة الكلليات، لعدم امكان تحملهم لها، فاذا تغيرت الامور، واحتاجت الى البرنامج الجديدة، يحتاج الى بعث النبي الجديد لتغيير البرنامج

حقق الاحتياجات، و منها أن تفاصيل الوحي النازل يحتاج الى تبیین و تطبيق، فيحتاج الى بعث النبي الجديد لذلك، و يسر في الاسلام و القرآن شيء من هذه الامور. لان القرآن الكريم مصون عن التحريف بحفظه تعالى، كما نص عليه «انا نحر نزلنا الذكر و انا له لحافظون - الحجر: ٩».

و هكذا لا تقصر و لا فقد في الاسلام بالنسبة الى ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة. فلا حاجة الى ظهور شرع جديد لبيان حاجاتهم. كما نص عليه في قوله تبارك و تعالى «اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عديكم نعمتي و رصيت لكم الاسلام دين - المائدة: ٣»  
و هكذا ورد روايات كثيرة دالة على ان كل ما يحتاجه الناس، بينه الله للنبي صلى الله عليه و آله، و هو بينه لناس و سيما لاهل البيت عليهم السلام، و من جعلتها ما روى عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «ان الله لم يدع شيئاً يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة الا أنزله في كتابه و بينه لرسوله»<sup>١٠</sup>

و منها أيضاً ما روى عن أبي جعفر عليه السلام قال سئل على عليه السلام عن علم النبي صلى الله عليه و آله. فقال «علم النسي علم جميع السنين، و عدم ما كان و علم ما هو كائن الى قيام الساعة، ثم قال، و الذي نفسى بيده اني لاعلم عدم النسي صلى الله عليه و آله، و علم ما كان و ما هو كائن فيما بيني و بين قيام الساعة»<sup>١١</sup>

و أيضاً بين في الاسلام الاصول و القواعد الكلية الثالثة، بحيث لا تحتاج الى التعيير و التدليل، لكليتها

١٠ بصائر الدرجات ص ٦

١١ بصائر الدرجات ص ١٢٧

و وفقها مع الحاجات التي تقتضيها الفطرة كالزواج و المعاملات والاحلاقات والروابط الداحية والروابط الخارجية والدفاع وغير ذلك، و التغير انما هو في ناحية الموضوعات كالامتعة، فانها تتغير بتغير الزمان، ولكن احكام المعاملة لا تتغير، و كالسلاح فانها تتغير بمرور الزمان، و لكن احكام الدفاع بالسلاح لا تتغير، وهكذا. و أيضاً من الاصول الكلية التي لا تتغير فيها هو اصل نفي الضرر و الضرار، و اصل نفي العسر و العرج و نحوهما، مما لهما الدخول التام في حل المشاكل العصرية و المشاكل الفردية هذا مضاف الى الاحكام الموقفة السلطانية، و مما ذكر يظهر ان موجبات تجديد النبوة لا تكون موجودة بعد ظهور الاسلام و جامعيتها، نعم يبقى الحاجة الى البيار و التفسير و التطبيق، و لكنها محولة الى الائمة عليهم السلام. فمع وجودهم لا حاجة الى النسي العديد أصلاً، و لعله لذا حتم النبوة<sup>١١</sup>

و منها ان لازم حتم النبوة هو قطع ارتباط الامة مع المبدء الاعلى، و فيه ان الارتباط بالمبدء الاعلى لا ينحصر في النبوة ان الارتباط بواسطة الائمة و اوليائه ميسور و ممكن، اذ الامامة غير مقطوعة الى يوم القيامة، و الامام محدث والملائكة تنزل اليهم ويخبرهم بما يكون في السنة من التقدير و القضاء و العوائد، و بأعمال العباد و غير ذلك، لتواتر الروايات الدالة على ذلك، و من جملة ما روى عن السائر عليه السلام «ان اوصياء محمد عليه و عليهم السلام محدثون»<sup>١٢</sup> و أما ان المصطفى صلى الله عليه و آله سيد المرسلين

١٢. راجع معارف قرآن، جلسته ٢٩ من ٧٩٤.

١٣. الاصول من الكافي ج ١ من ٢٧٥ راجع كتاب نبوت من ١٨٥-١٧٩

و أفضلهم على الاطلاق فيكفيه رسالته العامة الدائمة الى يوم القيامة، فانها لم تكن لاحد من الانبياء، وهكذا القرآن النازل اليه، فانه لم يشبهه كتاب من الكتب النازلة، و صعيقة من الصحف المازلة، و من المعلوم ان الامرين المذكورين يدلان على عظمة النبي و شأنيته لتلك الرسالة المطمئنة، و لمعرفة القرآن الكريم الذي لا نهاية له، كما ورد «انما يعرف القرآن من حوطب به» فهو عارف بحقائق لم يعرفها الانبياء سابقا، و مرسل الى امة لا سابقة له في الماضي هذا مصاف الى تحلقه بالاحلاق الماضية و الاداب و السنن، و قد اشار المصنف بقوله «و انه لعلى خلق عظيم» الى الآية الشريفة «و انك لعلى خلق عظيم - القم ٤» الدالة على تغلظه بالخلق العظيم، و قد اورد العلامة الطباطبائي - قدس سره - في المجلد السادس من تفسير الميراث جملة من روايات سننه، التي فيها مجامع أخلاقه التي تلوح الي أدبه الالهي الجميل، مع كونها مؤيدة بالآيات الشريفة القرآنية، و هذه الروايات الدالة على أخلاقه و سننه و آدابه تقرب مائة و ثمانين<sup>١٤</sup> فراجع و غيره من الحوامع، و كيف كان، يكفي في عظمة أخلاقه توصيف الله اياه بأنه عظيم، مع أنه لم يوصف نبي بأن خلقه عظيم و هكذا الروايات الدالة على أن النبي صلى الله عليه و آله سيد المرسلين و أفضلهم كثيرة منها ما روى في عيون أخبار الرضا عليه السلام من الأمور، سأل على بن موسى الرضا عليه السلام أن يكتب له محضر الاسلام على الايجاز و الاختصار فكتب عليه السلام له: «و من حملته، و أن محمدا عبده و رسوله و أميه و

صفيه و صفوه من خلقه. و سيد المرسلين و حاتم النبيين. و افضل العالمين. لا نبي بعده، و لا تبدل لمملكته، و لا تغيير لثريفته و ان جميع ما جاء به محمد بن عبدالله هو الحق المبين»<sup>١٥</sup>.

و ايض الروايات الدالة على ان كل ما للانبياء، فهو لبينا محمد صلى الله عليه و اله تدل على افضليته منهم. لان له ما لجميعهم و اريد، و من جملتها ما رواه في الكافي عن ابي بصير، عن ابي عبدالله عليه السلام قال. «قال لي يا اما محمد ان الله عرجل لم يعط الانبياء شيئا الا و قد اعطاه محمدا. قال: و قد اعطى محمد، جميع ما اعطى الانبياء، و عندنا الصحف التي قال الله عرجل: صحف ابراهيم و موسى قنت: جعلت فداك. هي الاواح» قال نعم»<sup>١٦</sup>.

و من جملتها ايض ما رواه في الكافي عن ابي الحسن الاول عليه السلام قال. «قنت له: جعلت فداك. اخبرني عن النبي صلى الله عليه و اله ورث البيبين كلهم» قال نعم، قنت من ندر دم حتى انتهى الى نفسه؟ قال: ما بعث الله نبي الا و محمد صلى الله عليه و اله اعدم منه قال. قنت ان عيسى بن مريم كان يعيى الموتى بادر الله، قال صدقت. و سليمان بن داود كان يعيهم منطلق الطير، و كان رسول الله صلى الله عليه و اله يقدر على هذه المصارف - الحديث»<sup>١٧</sup>.

و ايض الروايات الدالة على تقدم حلقة روح النبي على غيره، و منها ما رواه في الكافي عن جابر بن يزيد قال قال لي ابو جعفر عليه السلام: «يا جابر ان الله

١٥. عيون اخبار الرضا ج ٢ ص ١٢٥ ١٢٥

١٦. الاصول من الكافي ج ١ ص ٢٢٥.

١٧. الاصول من الكافي ج ١ ص ٢٢٦.



أول ما خلق، خلق محمداً صلى الله عليه و آله و عترته  
الهداة المهتدين فكانوا أشباح نور يمس يدى الله -  
الحديث<sup>١٨</sup>

و منها ما رواه فى الكافى عن أبى عبد الله عليه  
السلام «ار بعض قریش قال لرسول الله صلى الله عليه  
و آله باى شىء سبقت الانبياء و انت بعثت احرهم و  
حاتمهم؟ قال: انى كنت اول من امن بربى، و اول من  
أجاب حين أذن الله ميثاق النبيين و أشهدهم على  
أنفسهم، ألسن بربكم؟ قالوا بلى، فكنت أنا أول نبي  
قال بى، فسبقتهم بالاقرار بالله»<sup>١٩</sup>

الى غير ذلك من الأدلة و الشواهد الكثيرة، وكيف  
كان، فسيادة النبى على المرسلين و أفضليته منهم من  
المسلمات لا مجال للتأمل فيها، فإذا كان أفصل من  
الانبياء فهو أفصل من غيرهم بطريق أولى و الافصلية  
مقام يناسبه.

١٨. الأصول من الكافى ج ١ ص ٤٤٢.

١٩. الأصول من الكافى ج ١ ص ٤٤١.



## ٩- عقيدة تنافي القرآن الكريم

نعتقد ان القرآن هو الوحي الالهي المنزل من الله تعالى على لسان نبيه الاكرم، فيه تبيان كل شيء و هو معجزته الغالبة التي اعجزت البشر عن معاراتها في الملاعة والفصاحة، وفيما احتوى من حقائق و معارف عالية (١) لايعتريه التبديل والتفسير والتعريف، و هذا الذي

(١) و لقد افاد و اجاد في عدم احتصاص وجوه الاعبار بالبلاغة و الفصاحة، اد القرآن من جميع جهاته يكون معجزة، و تعدى القرآن لا يحتص بوجه من وجوه، بل اطلاق التعدى به كما صرح به العلامة الطباطبائي -قدس سره- يشمل جميع ما يمكن فيه التفاضل في الصفات، فالقرآن آية للبليغ في بلاغته، و للفصيح في فصاحته، و للعكيم في حكمته، و للعالم في عمله، و للاجتماعي في اجتماعه و للمقننين في تقنينهم و للسياسيين في سياستهم و للحكام في حكومتهم، و لجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً كالغيب،<sup>١</sup> و يشهد له ان التعدى بالقرآن لو كان ببلاغة القرآن و فصاحته فقط، لم يتعد عن العرب، مع أن التعدى لا يختص بالانسان بل يعم الجن. «قل لئن اجتمعت الانس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً - الاسراء: ٩٠».

لا يقال: ان التعدى بالنسبة الى العرب بالمباشرة و بالنسبة الى غيرهم بالتسبيب، فالاية لا تنافى انحصار وجوه الاعجاز فى الفصاحة و البلاغة لانا نتول: ان ظاهر الاية هو التعدى بالنسبة الى جميع افراد البشر و الجن على نحو واحد، و التفصيل بين الافراد بالمباشرة و التسبيب خلاف الطاهر. هذا مضاف الى شهادة المعيار بعجز البشر عن الاتيان بمثله فى جميع الجهات، من الفصاحة و البلاغة و المعارف الحقيقية و الاحلاق و الاحكام التشريعية و الاخبار المعينة و اسرار الخلفة و غير ذلك، و اعترف بذلك اهل الانصاف من فقهاء العموم. و اليه اشار العلامة اية الله الشيخ محمد جواد السلاعى -قدس سره- حيث قال: «ان اعجاز القرآن لم يكن بمجرد الفصاحة و البلاغة، و ان كفى ذلك فى الاعجاز و الحجة على دعوى الرسالة على اتم الوجوه فى المعجز و اعجازها، فدين انت عن عرفانه العظيم الذى هو لباب المعقول وصفوة الحكمة، ودين انت عن اخلاقه التى هى روح الحياة الادبية و الاجتماعية، و اين أنت عن قوانينه الفاصلة و شرائعه العادلة، و محلها من العدل و المدنية، و اين أنت عن انبائه بالغيب التى ظهر مصداقها فى المستقبل و علم النظر الى اقصر سور القرآن و ما عرفناه من عجائبها الباهرة. انظر الى سورة التوحيد و انوار عرفانها الحقيقى فى ذلك العصر المظلم، وانظر الى سورة بت و انبائها بهلكة ابي لهب و امرأته يسحول النار، و ظهور مصداق ذلك بموتهما على الكفر، و حرمانهما من سعادة الاسلام الذى يجب ما قبله، و انظر الى سورة النصر و انبائها بغيب النصر و الفتح، كما ظهر مصداقه بعد ذلك - الى ان قال: و اين أنت عن جامعيته و استقامته فى جميع ذلك من دون ان تعترضه

رثة اختلاف أو عثرة خطأ أو كسوة ناقص. فإن في ذلك أعظم اعجاز يعرفه الفيلسوف و الاجتماعي و السياسي المدني «أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلاف كثيراً - النساء: ٨٤»

فهل يكون كل ذلك من أنسار لم يقرأ ولم يكتب و لم يترب في البلاد الراقية، و إنما كان بدوياً من البلاد المنحصة في كل ادب، المدرسة الابتدائية في موطنه إنما هي بساطة أعراب البادية و حلوهم عن المعارف، و المدرسة الكدية تنظم تعاليمها من الوثنية الاهوائية و خشونة الوحشية و الجروت الاستبدادي و العدوان و عوائد الصلال و الجور، و الشرائع القاسية، و لئن سمعت الاحتجاج باعجاز القرآن في فصاحته و بلاغته، فإما هو لاجل عموم هذا الاعجاز و أنه هو الذي يدعن به العرب الذين ابتدأهم الدعوة، و تناله معرفتهم حسب ما عندهم من الادب، الراقين فيه، فتقوم الحجة عليهم و على غيرهم و تبقى سائر وجوه الاعجاز للفيلسوف و الاجتماعي و السياسي المدني يأخذ منها كل منهم بمقدار حظه من الرقي»<sup>٢</sup>

و مما ذكر يظهر أن نفس القرآن بفصاحته و بلاغته و محتواه معجزة و بعبارة أخرى، اعجازه داخل في بمعنى أنه على كيفية يعجز عنه الآخرون من الجن و الاس، و عليه فما نقل عن النظام و السيد المرتضى، و احتمله المحقق الطوسي - قدس سره - في متن تجريد الاعتقاد، و العلامة الحلي في شرحه من الصرفة بمعنى أن الله تعالى صرف العرب و منهم عن المعارضة، و الا فالعرب كانوا قادرين على الالفاظ المفردة و على التركيب، و إنما

منعوا عن الاتيان بمثله تعجيزاً لهم عما كانوا قادرين عليه، في غاية الضعف، فان كثيراً ممن تصدوا لمعارضة القرآن فلم يستطيعوا، اعترفوا بأن القرآن في درجة، عجز عن مثله البشر، فان لم يكن القرآن معجزاً بنفسه، لزم أن يعترف العاجز بمجرد العجز عن الاتيان بمثله، وقد روى قاضي عياض في اعجاز القرآن أنه ذكر أبو عبيد أن اعرابي سمع رجلاً يقرأ «قاصد بما تؤمر» فسجد، وقال: سجدت لمصاحته، وحكى الاصمعي أنه سمع كلام جارية، فقال لها قاتلك الله ما أفصحك! فقالت: او بعد هذا فصاحة بعد قول الله تعالى «و أوحينا الى ام موسى أن أرضعيه فاذا حفت عليه فالقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني انا رادوه اليك و جاعلوه من المرسلين - القصص - ٧» فجمع في آية واحدة بين امرين و نهيين و خبرين و بشارتين

و سمع آخر رجلاً يقرأ «فلما استيسوا منه خلصوا نجيا - يوسف: ٨٥» فقال: أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام، و لذلك أيضاً لما سمع الوليد بن المغيرة من النبي صلى الله عليه و آله «ان الله يأمر بالعدل و الاحسان - الآية» قال: و الله ان له لعلوة، و ان عيه لطلاوة (حسن و بهجة) و ان أسفله لمقدق (من اغدق: اتسع و كثر فيه الخير) و ان أعلاه لمثمر، ما يقول هذا البشر. و لعله لذاك أيضاً لما سمع كلام النبي صلى الله عليه و آله و سلم الوليد بن المغيرة، و قرأ عليه القرآن رق فجاءه أبوجهل منكراً عليه، قال: و الله ما منكم أحد أعلم بالاشعار مني، والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا.

و بالجملة: كل هذا و نظائره مما يشهد على أن نفس القرآن، كلام يعجز عن اتيانه البشر و الجن. هذا

مضافاً الى ما في «البيان» من أنه لو كان اعجاز القرآن بالصرف، لوجد في كلام العرب السابقين مثله، قبل أن يتحدى النبي البشر و يطالبهم بالاثيان بمثل القرآن، و لو وجد ذلك لمنقل و تواتر، لتكثر الدواعي الى نقله، و اد لم يوجد و لم ينقل كشف ذلك عن كون القرآن بنفسه اعجازاً شياً و خارجاً عن طوق البشر<sup>٣</sup>.

و زاد عليه العلامة الطباطبائي - قدس سره - بما في تفسيره من أن هذا قول فاسد، لا ينطبق على ما يدل عليه آيات التحدى بظاهرها، كقوله تعالى «قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين \* فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله - هود. ١٢-١٣» فان الجملة الاخيرة ظاهرة في أن الاستدلال بالتحدى انما هو على كون القرآن نارلاً، لا كلاماً تقوله رسول الله صلى الله عليه و آله، و أن نزوله انما هو بعلم الله، لا بانزال الشياطين كما قال تعالى: «ام يقولون تقوله بل لا يؤمنون \* فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين - الطور: ٢٣-٢٤» و قوله: «و ما تنزلت به الشياطين \* و ما يسمي لهم و ما يستطيعون \* انهم عن السمع لمعزولون - الشعراء. ٢١٢-٢١٥» و الصرف الذي يقولون به، انما يدل على صدق الرسالة بوجود آية هي الصرف، لا على كون القرآن كلاماً لله، نازلاً من عنده، ونظير هذه الآية، الآية الاخرى و هي قوله تعالى: «فاتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين \* بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتهم تأويله - يونس: ٣٨-٣٩» فانها ظاهرة في أن الذي يوجب استحالة اثيان البشر

يمثل هذا القرآن، و ضعف قواهم و قوى كل من يعيسهم على ذلك من تحمل هذا الشأن، هو أن للقرآن تأويلاً لم يعيطوا بعلمه، فكذبوه و لا يحيط به علماً إلا الله، فهو الذى يسمع المعارض عن أن يعارضه لا أن الله سبحانه يصرفهم عن ذلك مع تمكسبهم منه لولا الصرف بأرادة الله تعالى، و كذا قوله تعالى: «أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلاف كثيراً - النساء ٨١» فانه ظاهر في أن الذى يعجز الناس عن الاتيان بمثل القرآن، انما هو كونه في نفسه على صفة عدم الاختلاف لفظ و معنى، و لا يسع لمخلوق أن يأتى بكلام غير مشتمل على الاختلاف، لا أن الله صرفهم عن مناقضته باظهار الاختلاف الذى فيه هذا، فما ذكروه من أن اعجاز القرآن بالصرف كلام لا يسهى الركوز اليه<sup>٤</sup>.

ثم لا يذهب عليك ان دعوى الرسالة من النبى كما هي صريح بعض الايات، كقوله تعالى: «قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً - النجم: ٢» مع ظهور المعجز فى يده و هو القرآن الكريم، كما عرفت، يكفى لاثبات نبوته و رسالته، اذ لو كان كاذباً لرم الاعرام بالجهل، و هو معتنع الصدور عنه تعالى، لعدم مناسسته مع اطلاق كماله و حكمته، ولكن مع ذلك أكد و زاد على كونه معجزاً بنفسه بدعوة الناس الى المعارضة باتيان مثل القرآن، ثم تنازل عنه و سلك مسلك الانصاف و المشاشاة و تحدى الناس و ناداهم باتيان عشر سور «أم يقولون افتريه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين \* فان لم



يستجيبوا فاعلموا انما انزل يعلم الله - هود ١٣-١٤»  
 ثم تنازل عنه لتثبيت العجر، و تجدهم و ناداهم باتيان  
 سورة واحدة «أم يقولون افتريه قل فأتوا بسورة مثله  
 وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين -  
 يونس: ٣٨».

ثم لم يكتف بذلك بل دعاهم بالاتيان والمعارضة  
 و الاستمداً من كل من حصر «و ان كنتم في ريب مما  
 نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم  
 من دون الله ان كنتم صادقين - البقرة: ٢٣».

ثم أكد التأكيدات بالاحبار الاعاري من السمي في  
 صريق المعارضة لا نتيجة له الا الحسارة و الافتصاح و  
 اجتماع الجن و الانس و استظهر بعضهم ببعض لا  
 يمكن ان يأتوا بمثله الى الابد

كما نص عليه «فان لم يفعلوا و لم تعملوا فاتقوا  
 اسار - البقرة ٢٤». «قل لئن اجتمعت الانس و الجن  
 على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان  
 بعضهم لبعض ظهيراً - الاسراء: ٩٥».

و هذا هو السبب لتسمية القرآن بالمعجزة الخالدة  
 اذ لا يختص اعجازه بمصر و لا زمان، بل هو معجزة الى  
 الابد، كما احس عنه في قوله «و لن تعملوا» و في قوله  
 «و لا يأتون».

قال العلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغي  
 - قدس سره -: «و قد مضت لهم مدة و أعوام و دعوة  
 الرسالة و الاعذار و الانذار دائمة عليهم، و هم في  
 أشد الضجر منها و الكراهية لها و الخوف من عاقبتها  
 و التألم من اثارها و تقديمها و ظهورها، و هي أشد  
 الرغبة في أهوائهم و عوائدهم و رياساتهم، و العكوف  
 على معبوداتهم، و مع ذلك لم يستطيعوا معارضة شيء

بين أيدينا نتلوه هو نفس القرآن المنزل على النبي، ومن ادعى فيه غير ذلك فهو مخترق كاذب، او مغالط، او مشتبه وكلمه على غير هدى، فانه كلام الله الذي «لا ياتيه الناطل من بين يديه ولا من خلفه» (٢) ومن دلائل

من القرآن الكريم، و لا الايات يسورة من مثله، لكى نطهر حججهم، و تسقط حجة الرسول و يستريحوا من عناهم من الدعوة التى شئت جامعهم الاوثانية، وقوم من رياضاتهم الوحشية و تشريحاتهم الاهوائية، و فرقت بين الاب و بنيه، و الاح و احيه، و الروح و زوجه، و القريب و قريبه و كدرت صفاء قباثلهم، و بافرت بين عواطفهم، و لم يعدوا لذلك حيلة الا الجحود الواهى، و العناد الشديد و الاصطهاد القاسى، و الاستشفاع بابى طالب وغيره نارة والمثيرة الوحشية اخرى، مع تقحم الاهوال و قتال الاقارب و مقاساة الشدائد، و أهوال المعبودية، فلماذا لم يتظاهروا بأجمعهم عشر سنوات أو أكثر و يأتوا بشيء من مثل القرآن الكريم، و يقاحروه و يحاكموه فى المراسم و المحافل التى أعدوها لمثل ذلك، فتكون لهم الحجة و العلة فى الحكومة، و قرار النصفة و يبادوا بالعلة و يستريحوا من عناء هذه الدعوة، و هم هم، و مواد القرآن فى مفرداته و تراكيبه من لغتهم و اسلوبه من صواعبهم التى لهم التقدم و الرقى فيها و لله الحجة البالغة<sup>٥</sup>.

(٢) يدل على حفظ القرآن و بقاءه من دون تغير و تبديل امور:

أحدها - الايات الدالة على أن الله سبحانه ضمن

اعجازه انه كلما تقدم الزمن و تقدمت العلوم و الفنون فهو باق على طراوته و حلاوته، و على سمو مقاصده و افكاره، و لا يظهر فيه خطأ في نظرية علمية ثابتة، و لا تتعمل نقض حقيقة فلسفية يقينية، على العكس من كتب العلماء و اعظم الفلاسفة مهما بلغوا في منزلتهم العلمية و مراتبهم الفكرية، فانه يبدو بعض منها على الأقل تافها، أو تافيا، أو مخطئا، كلما تقدمت الابحاث العلمية، و تقدمت العلوم بالنظريات المستحدثة، حتى من مثل اعظم فلاسفة اليونان كسقراط و افلاطون و ارسطو الذين اعترف لهم جميع من جاء بعدهم بالابوة العلمية و التفوق الفكري.

و نعتقد ايضا بوجوب احرام القرآن الكريم، و تعظيمه بالقول و العمل، فلا يجوز تضييع كلماته حتى الكلمة الواحدة المعتبرة جزءا منه، على وجه يقصد اسبا جزء منه، كما لا يجوز لمن كان على غير طهارة ان يمس كلماته او حروفه «لايمسه الا المطهرون» سواء كان محدثا بالحدث الاكبر كالجماعة والحيض والنفاس، و شبهها أو محدثا بالحدث الاصغر حتى النوم، الا اذا اعتسل او توجس على التعاضيل التي تذكر في الكتب الفقهية.

كما انه لا يجوز احراقه و لا يعوز توهيمه باى ضرب من صروب التوهين الذي يعد في عرف الناس توهيما مثل رميه او تقديره او سحقه بالرجل، أو وضعه في مكان مستعقر، فلو تعدد شخص توهينه وتحقيره يفعل واحد من هذه الامور و شبهها فهو معدود من المنكرين للاسلام و قدسبته المعكوم عليهم بالمروق عن الدين و الكفر برب العالمين.

حفظه كقوله «اما نحن نرلى الذكر و انا له لحفصون»  
الحجر ٩»

ثانيها: ان المستفاد من الايات الدالة على التحدى بالقرآن، هو أنه معجزة حادثة و مقتضاه هو مقاؤه على ما هو عليه، حتى يكون معجزة حادثة، والا فالمريد فيه ممكن المعارضة، فلا يكون بتمامه معجزة حادثة كما لا يحق.

ثالثها: ان الائمة عديهم السلام استشهدوا بالايات القرآنية و أرجعوا الاصحاب الى الاستشهاد بها، و هو

دليل على حجية الكتاب، ولو كان فيه احتمال التعبير و  
التبديل، لم يكن حجة كما هو ظاهر

رابعها: ان النبي صلى الله عليه و آله صرح بتبرك  
الثقلين الى يوم القيامة، و التأكيد على ان التمسك بهما  
لا يوجب الضلالة، حيث قال: «انى تارك فيكم الثقلين  
كتاب الله و عترتى، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا أبدا»  
فهو دليل على مصونيته عن التبديل و التعبير، و الا  
فالتمسك به لا يخلو عن الضلالة

خامسها: الروايات الدالة على المراجعة الى القرآن  
و الاستصانة بنوره، اد مع التعبير و التبديل لا مجال  
لذلك كما لا يخفى.

سادسها، الروايات الدالة على ان الروايات المخالفة  
للقرآن باطل و زحرف، فانه مع التفسير و التبديل لا مجال  
لالحكم بكون المخالف باطلا أو زحرفاً، فالمعلوم من هذه  
الروايات ان القرآن معيار تشخيص الحجة عن اللاحجة.  
فما لم يكن بنفسه حجة لا يصح لذلك

سابعها، الروايات الدالة على ان الموافقة للكتاب  
من المرجحات في الروايات المتعارضات، مع انه لو لم  
يكن في نفسه حجة لا يصح لذلك.

ثامسها: ان القرآن الكريم كان من عهد النبي  
مورداً للاهتمام و التوجه. بحيث لا مجال للتعبير و  
التبديل فيه، و كان النبي صلى الله عليه و آله هو الاكثر  
توجهاً بذلك، كيف لا يكون كذلك، مع أنه أصل و اساس  
للاسلام فالعقل يشهد بأن اهتمامه به كثير في زمان  
حياته، و لذا ذهب الاصحاب الى حفظه و قراءته و  
مقارعته بحيث صار الكتاب محفوظاً و منشوراً في عصره  
قال الفاضل الشيرازي: «قال النبي صلى الله عليه و آله  
«ليؤمكم قرأكم» فرعب الناس الى حفظ القرآن و

كتابته (يمثل هذا البيان) الى ان حفظ عدد غير محصور من المسلمين في اقطار الحجاز، كل واحد من السور القرآنية بالت حفظ الذهني أو الكتبي مثلاً حفظ عشرة آلاف نزل سورة يس و عشرون ألفاً سورة الرحمن و هكذا، و لم يكن سورة لا يحفظها جمع كثير عدة منهم حفظوا عشر سور، و عدة اخرى حفظوا خمسين سورة، و عدة منهم حفظوا كل ما نزل كعبد الله بن مسعود و ابي بن كعب و أمير المؤمنين عليه السلام

ثم ان تركيب سور القرآن من الايات و عددها و وضع الابه السارة بالنسبة الى اى سورة، عينه النبي صلى الله عليه و آله من ناحية الله تعالى، و لكل سورة اسم مخصوص معروفة به في زمانه صلى الله عليه و آله، بحيث اذا قال النبي صلى الله عليه و آله، سورة طه، أو سورة مريم، أو سورة هود علمه الناس و فهموه مثلاً لما قال النبي صلى الله عليه و آله شيبتي سورة هود، علمه الناس لان اللفظ منهم حفظها أو كتبها كل ذلك معدوم بالتواتر و لاشك فيه - الى ان قال ما محصده فهمهم حفظوا القرآن الكريم يتمام الدقة حرفاً بحرف، و كلمة بكلمة الى عهدنا هذا، و الله تعالى حتم على نفسه حفظه كما قال: «ان علينا جمعه و قرانه - القيامة ١٨» وأنجز الله تعالى هذا الوعد، و المسلمون راعوا ضبط القرآن مع كمال المواظبة، و سلكوا مسلك الاحتياط الى انه لو كتب في الصدر الاول رسم الخط القديم على خلاف القواعد المعمولة، حفظوه بتلك الصورة و لم يحوزوا تغييره، مثلاً بعد واو الجمع لرم ذكر الالف طبقاً للقواعد المعمولة في رسم الخط، و هذه القاعدة كانت مرعية في القرآنات التي كتب في عهد الصحابة الا في كلمة «جاؤ» و «قاؤ» و «باؤ» و «سعو في آياتنا» في سورة سبأ

و «عتو عتوا» في الفرقان و «الذين تبوء الدار» في الحشر، فان الالف في الموارد المذكورة لم يكتب في تلك القرآانات، و تمعهم المتأخرون في ترك الالف في الموارد المذكورة، و لم يجوروا زيادتها حتى نعلم انهم حفظوا و ضبطوا القرآن بأمانة و دقة، ولم يكن سبيل للتحريف و التعبير فيه - الى ان قال نعم في عهدنا لم يلتفت بعض النashرين في ايران الى النكته المذكورة، ولم يراعوا ذلك و زادوا الالف في المواضع التي تركه الصحابة، و هذا موجب للاسف من جهة عدم توجه النashرين الى هذه النكته الهامة، مع ان المسلمين في الممالك الاخر راعوا ذلك كمال الرعاية»<sup>٦</sup>

و قال في البيار: «و قد اطلق لمط الكتاب على القرآن في كثير من آياته الكريمة، وفي قول النبي صلى الله عليه و اله «اني تارك فيكم الثنتين كتاب الله و عترتي» و في هذا دلالة على انه كان مكتوباً مجموعاً، لانه لا يصح اطلاق الكتاب عليه و هو في الصدور، بل و لا على ما كتب في اللغاف (الحجارة البيض الرقاق) و المسب (الجرائد) والاكتاف الا على نحو المعار والعناية، والمجاز لا يحمل اللفظ عليه من غير قرينة، فان لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعي، ولا يطلق على المكتوب اذا كان مجزئاً غير مجتمع، فصلا عما اذا لم يكتب وكان محفوظاً في الصدور فقط»<sup>٧</sup> و قال في موضع آخر: «ان اسناد جمع القرآن الى الخلفاء أمر موهوم مغالف للكتاب و السنة و الاجماع و العقل، فلا يمكن للقائل بالتحريف

٦. كتاب راه سعادت: ص ١٣٥ - ١٣٣.

٧. تفسير البيان. ص ١٦٧

أن يستدل به على دعواه، ولو سلمنا أن جامع القرآن هو أبو بكر في أيام خلافته، فلا ينبغي الشك في أن كيفية الجمع المذكورة في الروايات المتقدمة مكذوبة، و أن جمع القرآن كان مستنداً إلى التواتر بين المسلمين، غاية الأمر أن الجامع قد دون في المصحف ما كان محفوظاً في الصدور على نحو التواتر، نعم لا شك أن عثمان قد جمع القرآن في زمانه، لا بمعنى أنه جمع الآيات و السور في مصحف، بل بمعنى أنه جمع المسممين على قراءة إمام واحد، و أحرق المصاحف الأخرى التي تخالف ذلك المصحف، وكتب إلى البلدان أن يحرقوا ما عندهم منها، و نهى المسلمين عن الاختلاف في القراءة، وقد صرح بهذا كثير من أعلام أهل السنة. قال الحارث المحاسبى: «المشهور عند الناس أن جامع القرآن عثمان، و ليس كذلك، إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد، على اختيار وقع بينه و بين من شهده من المهاجرين و الأنصار، لما حشي الفتة عند اختلاف أهل العراق و الشام في حروف القراءات، فاما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن (الاتقان النوع ١٨ ح ١ ص ١٠٣) أقول: أما أن عثمان جمع المسلمين على قراءة واحدة، و هي القراءة التي كانت متعارفة بين المسلمين و التي تلقوها بالتواتر عن النبي صلى الله عليه و آله، و أنه منع عن القراءات الأخرى المبتنية على أحاديث نزول القرآن على سبعة أحرف، التي تقدم توصيح بطلانها، أما أن هذا العمل من عثمان، فلم ينتقده عليه أحد من المسلمين، و ذلك لأن الاختلاف في القراءة كان يؤدي إلى تكفير بعضهم بعضاً - إلى أن قال: و لكن الأمر الذي انتقد عليه هو

أحراقه لتقية المصاحف، و أمره أهالي الامصار بأحراق ما عندهم من المصاحف. و قد اعترض على عثمان في ذلك جماعة من المسلمين، حتى سموه بحراف المصاحف<sup>٨</sup>.

تاسعها: انك قد عرفت ان مقتضى الادلة القطعية المذكورة، هو ان الموجود بأيدينا هو جميع القرآن المنزل على النبي الاعظم و هو الذي ايده الله في عصرنا هذا، فان عندها في ايران رجلا من اهل تويسركان اشرقه الله سرور القرآن، و هو مع كونه عاميا و غير قادر على قراءة اللغة العربية و الفارسية، حفظ بأشراقه تعالى دفعة واحدة في لحظة واحدة جميع القرآن، و امتحنه بعض الافاضل من الحوزة العلمية بقم بامتحانات دقيقة طريفة و طهر صدقه و اشتهر امره، و كان القرآن الذي حفظه عين الموجود بأيدينا من دون فوق.

بقي شيء و هم ان هنا روايات قد يستدل بها للتحريف ولكنها على طوائف: منها مربوطة بالقراءات، و منها بيان المصدق للعناوين الكمية في الايات، و منها بيان التحريف المعنوي عن المطلقين، لا التحريف الاصطلاحي، و منها بيان التأويل، و منها ضعيفة السند لا يعتمنى بها، و لو سلم تمامية بعضها من جهة السند والدلالة، فلاشك في كونها مردودة بالادلة المذكورة لانها محال للكتاب والسنة والاحبار المتواترة فلا تغفل



## ١٠- طريقة اثبات الاسلام و الشرايع السابقة

لو حاصمنا احد في صحة الدين الاسلامي نستطيع ان نعصمه  
بإثبات المعجزة العالدة له، و هي القرآن الكريم على ما تقدم من وجه  
اعجزه، و كذلك هو طريقنا لاقتناع نفوسنا عند ابداء الشك والتساؤل  
اللدن لابد ان يمرأ على الاساس لعر في تعكيره عند تكوين عييدته  
او تشيبتها (١).

(١) هذا يضاف الى تواتر المعجزات الاخرى، التي  
رواها المحدثون والمؤرخون في جوامعهم. قال العلامة  
الحلي - قدس سره - في شرح تجريد الاعتقاد «بتل  
عنه صلى الله عليه و اله معجزات كثيرة كنبوع الماء  
من بين اصابعه حتى اكتمى الحلق الكثير من الماء  
القبيل بعد رجوعه من عروة شوك، و كمود ماء البئر  
الحديدية لما استسقاء أصحابه بالكلية، و تشفت البئر،  
و دفع مسحه الى البراء بن عازب، و أمره بالروى، و  
عرره في البئر فعرره فكثر الماء في الحال، حتى خيف  
على البراء من العرق و بقل عنه عليه السلام في بئر  
قوم شكوا اليه دهاب ماءها في الصيف فتفل فيها حتى  
انفجر الماء الرلال منها، فبلغ أهل اليمامة ذلك، فسألوا  
مسيلة لما قل ماء بئرهم ذلك، فتفل فيها فذهب الماء

١ و في نسخة كعب ماء، و لعلها أصح ماء على أن يروى ذلكلة قد للمود،  
فيكون كفور الماء بالكلية.

أجمع، و لما نزل قوله تعالى: «و أنذر عشيرتَك  
 الاقربين» قال لعلي عليه السلام: شق فخذ شاة، و جئني  
 بمس من لبس، و ادع لي من ببي اميك بنى هاشم، ففعل  
 علي عليه السلام ذلك، و دعاهم. و كانوا اربعين رجلاً  
 فأكلوا حتى شبعوا، ما يرى فيه الا أثر أصابعهم، و  
 شربوا من العس حتى اكتفوا والذين على حاله، فلما  
 أراد ان يدعوهم الى الاسلام، قال أبو لهب: كاد ما  
 سحركم محمد، فقاموا قبل ان يدعوهم الى الله تعالى.  
 فقال لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل في  
 اليوم الثاني كالاول، فلما أراد ان يدعوهم عاد أبو لهب  
 الى كلامه. فقال لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت،  
 ففعل مثله في اليوم الثالث، فبايع علي عليه السلام علي  
 الخلافة بعده و متابعتة.

و ذبح له جابر بن عبد الله عناقاً يوم الخندق، و حبر  
 له صاع شعير، ثم دعاه عليه السلام فقال: انا و اصحابي؟  
 فقال: نعم، ثم جاء الى امراته و أخبرها بذلك، فقالت  
 له: «أنت قلت امص و أصحابك؟ فقال لا، بل هو لما  
 قال: انا و اصحابي قلت: نعم، فقالت: هو أعرف بما  
 قال، فلما جاء عليه السلام، قال: ما عندكم؟ قال جابر.  
 ما عندنا الا عناق في التنور و صاع من شعير حبزناه،  
 فقال عليه السلام: أقعد أصحابي عشرة عشرة، ففعل  
 فأكلوا كلهم

و صبح الحصا في يده عليه السلام، و شهد الذئب  
 له بالرسالة، فاراهان بن أوس<sup>٢</sup> كان يرعى غنماً له فجاء  
 ذئب فأخذ شاة منها فسعى نحوه، فقال له الذئب: أتعجب  
 من أخذى شاة، هذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه

فجاء الى النسي و أصلم، و كان يدعى مكلم الدثب  
 و تفل في عين على عليه السلام لما رمدت فلم  
 ترمد بعد ذلك ابدأ، و دعا له بأن يصرف الله تعالى عنه  
 الحر و البرد، فكان لباسه في الصيف و الشتاء واحداً، و  
 انشق له القمر، و دعا الشجرة فأجابته و جاءته تغد  
 الارض من غير جاذب و لا دافع، ثم رجعت الى مكانها،  
 و كان يحطب عند الجذع فاتخذ له منراً فانتقل اليه  
 فحر الجذع اليه حينئذ الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن  
 و اخبر بالعيوب في مواضع كثيرة، كما اخبر بقتل  
 الحسين عليه السلام و موضع الفتك به<sup>٣</sup> فقتل في ذلك  
 الموضع، و اخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل  
 بعده عليه السلام، و اخبر بفتح مصر و أوصاهم بالقبط  
 خيراً فان لهم ذمة و رحماً، و اخبرهم بادعاء مسيلمة  
 النبوة باليامة، و ادعاء المنسي<sup>٤</sup> النبوة بصنعاء، و انهما  
 سيقتلان، فقتل فيروز الديلمي العمسي قرب وفاة النسي  
 صلى الله عليه و اله، و قتل خالد بن الوليد مسيلمة.  
 و اخبر علياً عليه السلام بحبر ذي الثدية و سيأتي،  
 و دعا علي عتبة بن ابي لهب لما تلا عليه السلام «و النجم»  
 فقال عتبة: كفرت برب النجم، بتسليط كليب الله عليه،  
 فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد، فارتعدت قرائنه  
 فقال له أصحابه: من أي شيء ترتعد؟ فقال: ان محمداً  
 دعا علي فوالله ما أطلت السماء علي ذي لهجة أصدق  
 من محمد، فأحاط القوم بأنفسهم و متاعهم عليه، فجاء  
 الاسد فلحس رؤوسهم واحداً واحداً<sup>٥</sup> حتى انتهى اليه،

٣ أي القتل على فعله، و في بعض النسخ و موضع القتل به.

٤ و في نسخة، المنسي.

٥ و في نسخة، فجاء الاسد بهش رؤوسهم واحداً واحداً، و كتب كان لحس، أي  
 لفق، و هش، أي عض.

فصعقه صعمة،<sup>٦</sup> فصرع منه و مات، و أخسر بموت السحاشي، و قتل زيد بن حارثة بموتة، فأحبر عليه السلام بقتله في المدينة و ان جعفرأ أحد الراية، ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقعة، ثم قال. و أحد الراية عبد الله بن رواحة، ثم قل: و قتل عبد الله بن رواحة و قام عليه السلام الى بيت جعفر و استخرج ولده و دسعت عيبه و نعى جعفرأ الى أهله، ثم ظهر الامر كما أحبر عليه السلام، و قال لمبار. بقتل المنة الماعية فقتله أصحاب معدوية، و لاشتهار هذا الحبر لم يتمكن معاوية من دفعه، واحتل على الموام، فقال. قتله من جاء به، فعارصه ابن عباس و قال. لم يقتل الكفار اذ حمرة، و انما قتله رسول الله صلى الله عليه و اله، لانه هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه

و قال لعلي عليه السلام ستقابل بعدى الباكثين و القاسسين و المارقين، فالناكثون طمعة و زبیر، لاسهما بايعاه و ركثا و القاسطون هم الصالمون و هم معاوية و أصحابه، لانهم طلمعة بعاة، و المارقون هم الخارجون عن المنة و هم الخوارج، ثم قال العلامة الحلي - قدس سره - و هذه المعجرات بعض ما نتل و اقتصرنا على هذا القدر لكثرتها و بلوغ العرض سنده، و قد أوردنا معجرات اخرى منقولة في كتاب نهاية المرام<sup>٧</sup>.

و اشار الى بعض المعجرات الاخر العلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغي و أنا اشير الى ما لم ينقله العلامة الحلي - قدس سره - قال «فمنها تطليل العمامة له في مسيره، و التصاق الحجر بكف أبي حبل لما أراد

٦. ضيقه، أي غشه بجلده منه.

٧. كشف المراد من ٣٥٧ - ٣٥٥، لفظة الحديدية بعم المتروكة

أن يرميه به. و نسج العنكبوت، و تفريح الحمامة في ساعة على باب العار، و نزول قوائم مهر سراقه بن چشم في الارض و خروجها بدعائه لما تبعه. و مسحه على صرع العمر العاتل، حتى در لبنها و ارتووا منه، و كذا شاة ام معبد و غيرها، و رده لمين قتادة بن النعمان الى موضعها بعد ما قلعت فصارت أحسن عينيه. و ابرائه المحذوم من حبيبة يمسحه بالماء الذي نفل فيه. و ابرائه رحل عمرو بن معاذ يوم قطعت اذ تنزل عليها و يد معاذ ابن عقراء في يدر، و احماره في القراة الكريم بن الله كفه المستبرئين، و بظهوره على الدين كله، و بدخول المسلمين المسجد الحرام امنين محلقيين و مقصرين، و بملئة الروم في بصع سين، و احماره و هو محصور في الشعب بشأن صحيفة قريش القاطعة، و احماره بفتح المسلمين مصر و الشام و العراق، و يموت كسرى في يومه، و بان فاطمة ابنته اول ائمه لحوقا به، و بن اسدر يموت وحده، و يسعد بدفنه جماعة من أهل العراق، و ن احدي نسائه تبيحها كلاب لحوب، و قتل ذي الشدية، و يقتل على عليه السلام في شهر رمضان، و أن كسريته الشريعة تخصب من دم رأسه، و أن ولده الحسين عليه السلام يقتل بكرملا الى غير ذلك، و من معجزاته استجابة دعائه، و سقيا المطر باستقائه في موارد كثيرة جدا، و قد أنهت كتب الحديث و التاريخ موارد معجزاته صلى الله عليه و آله و كراماته من نحو ما ذكرناه و غيره الى أكثر من ثلاثة آلاف، و ان الكثير منها في عصره و ما بعده هو قسم المستفيض أو المشهور أو المتواتر، ولكن عادة المصنفين على الاقتصار على سند المشيخة فكسته هذه العادة في الظاهر ثوب رواية الاحاد، لكن

الاعجاز المشترك بينها، الشاهد على الرسالة يريد على حد التواتر و يبلغ درجة الضروريات و هاهي كتب الحديث و التاريخ<sup>٨</sup>.

و هذا مضافا الى البشارات التي صدرت من الانبياء المعاصين في حق نبوة نبيها محمد صلى الله عليه و آله و أوصافه، و هذه البشارات كانت واضحة بحيث لا مجال لانكار نبوته كما نصر عليه في القرآن الكريم بقوله عزوجل: «الذين اتياهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون - البقرة ١٤٥»، و صرح بان موسى و عيسى عليهما السلام بشرا به حيث قال تعالى «الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة و الانجيل يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر - الاعراف: ١٥٧»، و قال عزوجل: «و اذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة و مبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد - الصف: ٦» قال في البيان: «و قد آمن كثير من اليهود و النصارى بنبوته في زمن حياته و بعد مماته، و هذا يدلنا دلالة قطعية على وجود هذا البشارة في الكتابين المذكورين في زمان دعوته، و لو لم تكن هذه البشارة مذكورة فيها لكان ذلك دليلا كافيا لليهود و النصارى على تكذيب القرآن في دعواه و تكذيب النبي في دعوته»<sup>٩</sup> و في التوراة و الانجيل المحرفين مواضع يمكن استظهار البشارة منها على نبينا محمد صلى الله عليه و آله و قد تصدى جمع لذلك

٨. أنوار الهدى: ص ١٣٧ - ١٣٥

٩. تفسير البيان: ص ٩٥.

و إما الشرائع السابقة كاليهودية والنصرانية، فنحن قبل التصديق بالقرآن الكريم أو عند تجريد أنفسنا عن العقيدة الاسلامية، لا حاجة لنا لاقناع نفوسنا بصحتها، ولا لاقناع المشكك المتسائل، اد لا معجزة باقية لها كالكتاب العزيز، و ما ينقله اتباعها من الخوارق والمعجزات للانبياء السابقين، فهم عتبهون في نقلهم لها او حكمهم عليها.

و ليس في الكتب الموجودة بين ايدينا العنسوبة الى الانبياء كالتوراة والانجيل، ما يصلح ان يكون معجزة خالدة تصح ان تكون حجة قاطعة، و دليلا مقبعا في نفسها قبل تصديق الاسلام لها.

و انماصح لنا نحن المسلمين ان نقر و نصديق نبوة اهل الشرائع السابقة، فلانا بعد تصديقنا بالدين الاسلامي، كان علينا ان نصديق بكل ما جاء به وصيقه، ومن جملة ما جاء به و صدقه، نبوة جملة من الانبياء السابقين على نحو ما مر ذكره.

و على هذا فالمسلم في غنى عن البحث والمحص عن صحة الشريعة النصرانية وما قبلها من الشرائع السابقة، بعد اعتناقه الاسلام، لان التصديق به تصديق بها، والايمان به ايمان بالرسل السابقين، والانبياء المتقدمين، فلايجب على المسلم ان يبحث عنها و يفحص عن صدق معجزات ابيانها، لان المفروض انه مسلم قد امن بها بايمانه بالاسلام و كفى.

نعم لو بحث الشخص عن صحة الدين الاسلامي، فلم تثبت له صحته وجب عليه عقلا - بمقتضى وجوب المعرفة والنظر - ان يبحث عن صحة دين النصرانية، لانه هو آخر الاديان السابقة على الاسلام، فان فحص ولم يحصل له اليقين به ايضا، وجب عليه ان ينتقل فيفحص عن آخر الاديان السابقة عليه، و هو دين اليهودية حسب الفرض... و هكذا ينتقل في الفحص، حتى يتم له اليقين بصحة دين من الاديان او يرفضها جميعا (٢).

و أغمضنا عن ذكرها للاختصار<sup>١</sup>.

(٢) و لا يخفى عليك أنه بعد قيام الادلة العقلية

و على العكس فيمن نشأ على اليهودية أو النصرانية، فإن اليهودي لا ينفية اعتقاده بدينه عن البحث عن صحة النصرانية والدين الاسلامي، بل يجب عليه النظر و المعرفة بمقتضى حكم العقل، و كذلك النصراني ليس له أن يكتفى بايمانه بالمسيح عليه السلام، بل يجب أن يبحث و يفحص عن الاسلام وصحته، ولا يعلل في الصاعه بدينه من دون بحث و فحص، لان اليهودية و كذا النصرانية لا تنفى وجود شريعة لاحقة لها، بأسفة لاحكامها، و لم يقل موسى ولا المسيح عليهما السلام انه لا نبي بعدي.

فكيف يحوز لهؤلاء المصارى واليهود أن يطعموا الى عقيدتهم، ويركوا اليديهم قبل أن يفحصوا عن صحة الشريعة اللاحقة لشريعتهم. كالشريعة النصرانية بالنسبة لى اليهود، و الشريعة الاسلامية بالنسبة الى اليهود والمصارى، بل يجب بحسب فطرة العول أن يفحصوا عن صحة هذه الدعوى اللاحقة، فإن ثبتت لهما صحتها اتبعوا في ديتهم اليها، و الاصح لهم في شريعة العقل حينئذ البقاء على ديتهم القديم و التكون اليه.

على لزوم السعة. نعلم اجمالاً بوجود المسموعين من الانبياء والرسل في الارسة السابقة، ولذا لم على من تفحص ولم يثبت عنده صحة الاديان الموجودة، هو الايمان بهم على الاجمال، فان علم من او امرهم و دواهيهم شيئاً، فعليه العمل بعلمه قاب كان علماً تفصيلياً فهو و الا فيمقتضى استواء من الاحتياط فيما اذا أمكن و لا عسر، و من التخيير فيما اذا لم يمكن. و بالحمله فالحكم بالرفض مطلقاً محل تأمل بل مع. ثم ان رمى الامر السابقة بالتهمة في جميع ما ينتقون عن انبيائهم من المعجزات ليس بسديد، بل اللازم هو المراجعة الي كتبهم المختلفة، فان حصل في مورد تواتر النقل، ولو كان تواتراً اجمالياً فهو، و الا فلا وقع لما لا يفيد العلم، كما لا يخفى و بالجملة والتفصيل المذكور في منقولاتهم أحسن من رمى جميع منقولاتهم بالتهمة فلا تعمل.



اما المسلم كما قلنا، فانه اذا اعتقد بالاسلام لايجب عليه الفحص،  
لاعن الاديان السابقة على دته، ولا عن اللاحقة التي تدعى. اما السابقة  
فلان المفروض انه مصدق بها، فلماذا يطلب الدليل عليها، وانما فقط قد  
حكم بانها مسووخة بشريعة الاسلام فلايجب عليه العمل باحكامها و  
لا يكتبها، و اما اللاحقة فلان نبي الاسلام محمد صلى الله عليه وآله قال:  
«لاني بعدي» و هو الصادق الامين كما هو المفروض «لاينطق عن الهوى  
ان هو الا وحى يوحى» فلماذا يطلب الدليل على صحة دعوى النبوة  
المتأخرة ان ادعائها مدع.

نعم على المسلم بعد نباعد الزمان عن صاحب الرسالة واختلاف  
المذاهب و الاراء، و تشعب الفرق والعل ان يسلك الطريق الذي  
يثق فيه انه يوصله الى معرفة الاحكام المنزلة على محمد صاحب  
الرسالة، لان المسلم مكلف بالعمل بجمع الاحكام المنزلة في الشريعة  
كما انزلت، ولكن كيف يعرف اسما الاحكام المنزلة كما انزلت.  
والمسلمون محتفون والطوائف مفارقة. فلا الصلاة واحدة ولا العبادات  
متفقة، و لا الاعمال في جميع المعاملات على وتيرة واحدة... فماد  
يصنع؟ بانه طريقة من الصلاة - اد - مصلية؟ و بانه شاككة من الاراء  
يعمل في عباداته و معاملاته كالمكاح والطلاق والميراث والبيع والشراء  
و القائمة الحدود والديات وما الى ذلك؟

ولا يجوز له ان يقلد الاباء، ويستكين الى ما عليه اهله واصحابه،  
بل لايد ان يتيقن بيته وبين نفسه، وبينه وبين الله تعالى، فانه لامجامة  
هنا ولامداهنه ولاتحيز ولا تعصب، نعم لايد ان يمين بانه قد اخذ  
بامثل الطرق التي يعتقد فيها بمراع دمه بيته و بين الله من التكاليب  
المفروضة عليه من تعالى، و يعتقد انه لاعقاب عليه ولاعتاب منه تعالى  
باتباعها، و اخذ الاحكام منها، و لايجوز ان تأخذه في الله لومة لائم  
«يعصب الانسان ان يترك سدى»، «يل الانسان على نفسه بصيرة»،  
«ان هذه تذكرة» فمن شاء اتعد الى ربه سيلا. و اول مايقع التساؤل  
فيما بيته و بين نفسه انه هل ياخذ بطريقة الاليت او يحد بطريقة  
غيرهم. و اذا اخذ بطريقة ال البيت فهل الطريقة الصحيحة طريقة  
الامامية الاثني عشرية او طريقة من سواهم من الفرق الاخرى (٣).

(٣) و سأتسى الاستدلال على لزوم الرجوع الى

ثم اذا اخذ بطريقة أهل السنة فمن يقلد من المذاهب الاربعة أو من غيرهم من المذاهب المندرسة؟

هكذا يقع التساؤل لمن أعطى الحرية في التفكير والاختيار حتى يلتجئ من الحق إلى ركن وثيق، ولأجل هذا وجب علينا بعد هذا أن نبحث عن الإمامة وأن نبحث عما يتبعها في عقيدة الإمامية الاثني عشرية.

طريقة الإمامية الاثني عشرية عند قوله «عقيدتنا فسي طاعة الأئمة عليهم السلام» ارشاء الله تعالى، و سنبيين بإذنه تعالى و توفيقه، معنى الإمامة و معراها و علو شأنها، و أن الأعمال الصالحة لا تكون عند الله تعالى مقبولة إلا بالاعتقاد بالإمامة، و أنه لا يكفي في الاعتقاد بالإمامة مجرد الرجوع اليهم في أحد الأحكام، فإن غاية أنهم كالرواة الثقات، و أيس هذا من تمام الإمامة الشامخة، و المصنف ذكر لزوم الرجوع اليهم في أحد الأحكام من باب المعاشاة و الحد الأقل من الرجوع اليهم مع اخواننا العامة، فانهم لا يرجعون في القضاء والفتاوى إلى حوامع أحاديثنا، مع أن أصولنا أصبح سنداً و أتقن متناً، إذ كلها صادرة من أهل البيت الذين هم معصومون عن الخطأ و الاشتباه، بنص قول النبي صلى الله عليه و آله كما سيأتي ارشاء الله بيبانه، و النقلة عنهم هم الموثقون، فلا حجة لهم في الاعراض عن حوامع أحاديثنا بل العجة عليهم.

ذهب السيد آية الله العظمى اليرجودي - قدس سره - بعد نقل الأدلة الكثيرة الدالة على وجوب الرجوع إلى الأئمة الطاهرين عليهم السلام إلى استظهار أمور الأول: أن رسول الله صلى الله عليه و آله لم يترك الإمامة بعد سدى، مهمة بلا إمام هاد، و بيان شاف، بل عين لهم إمامة هداة دعاة قادة حفاظاً، و بين لهم المعارف الالهية، و المرائض الدينية و السنن والاداب

و الحلال و الحرام و الحكم و الاثار، و جميع ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيامة، حتى أرش الحش، و لم يأذن صلى الله عليه و آله لاحد أن يحكم أو يعنى بالرأى و النطر و القياس، لعدم كون موضوع من الموضوعات أو أمر من الامور خالياً عن الحكم الثابت له من قبل الله الحكيم العليم، بل أملى صلى الله عليه و آله جميع الشرائع و الاحكام على الامام على بن أبى طالب عليه السلام، و أمره بكتابتها و حفظها و رده الى الائمة من ولده عيسىم السلام، فكتبه عليه السلام بحطه و آداه الى أهله.

و الثانى: انه صلى الله عليه و آله. أملى هذا العلم على على بن أبى طالب عليه السلام فقط. و لم يطلع عليه فى عصره صلى الله عليه و آله غيره أحد، و أوصى اليه أن يكون هذا الكتاب بعده عند الائمة الاحد عشر فيجب على الامة كلهم أن يأخذوا علم الحلال و الحرام و جميع ما يحتاجون اليه فى أمر دينهم بعد رسول الله صلى الله عليه و آله من على بن أبى طالب و الائمة من ولده عيسىم السلام، فانهم موضع من النبي صلى الله عليه و آله، و آله، و خزان علمه، و حفاظ دينه. الح" و سيأتى ان شاء الله تحقيق ذلك و الحمد لله



# فهرس امهات المطالب

الصفحة	العنوان
٥	المقدمة

## تمهيد

٩	١- عقيدتنا في النظر و المعرفة
١٩	٢- عقيدتنا في التقليد بالمرو ع
٢١	٣- عقيدتنا في الاجتهاد
٢٣	٤- عقيدتنا في المجتهد

## الفصل الأول

### الامهات المطالب

٢٧	١- عقيدتنا في الله تعالى
٢٧	الامر الاول في اثبات المبدء المتعال
٤٤	الامر الثاني في صفاته تعالى

- ٤٧ الامر الثالث في علمه تعالى  
 ٥١ الامر الرابع في قدرته و احتيذه تعالى  
 ٥٤ الامر الخامس في توحيدته تعالى  
 ٤٣ ٢- عقيدتنا في التوحيد  
 ٧٥ ٣- عقيدتنا في صفاته تعالى  
 ٨٩ دفع شبهات  
 ٩٩ ٤- عقيدتنا بالعدل  
 ١٠٥ كلمات الاكار حول مسألة التحسين و التقييح  
 ١١٠ ويستفد من كلماتهم امور  
 ١٢٧ بحث حول الشرور  
 ١٤٥ ٥- عقيدتنا في التكليف  
 ١٥٧ ٦- عقيدتنا في القضاء و القدر  
 ١٩٧ ٧- عقيدتنا في البداء  
 ٢٠٩ ٨- عقيدتنا في احكام الدين

## الفصل الثاني

### النبوة

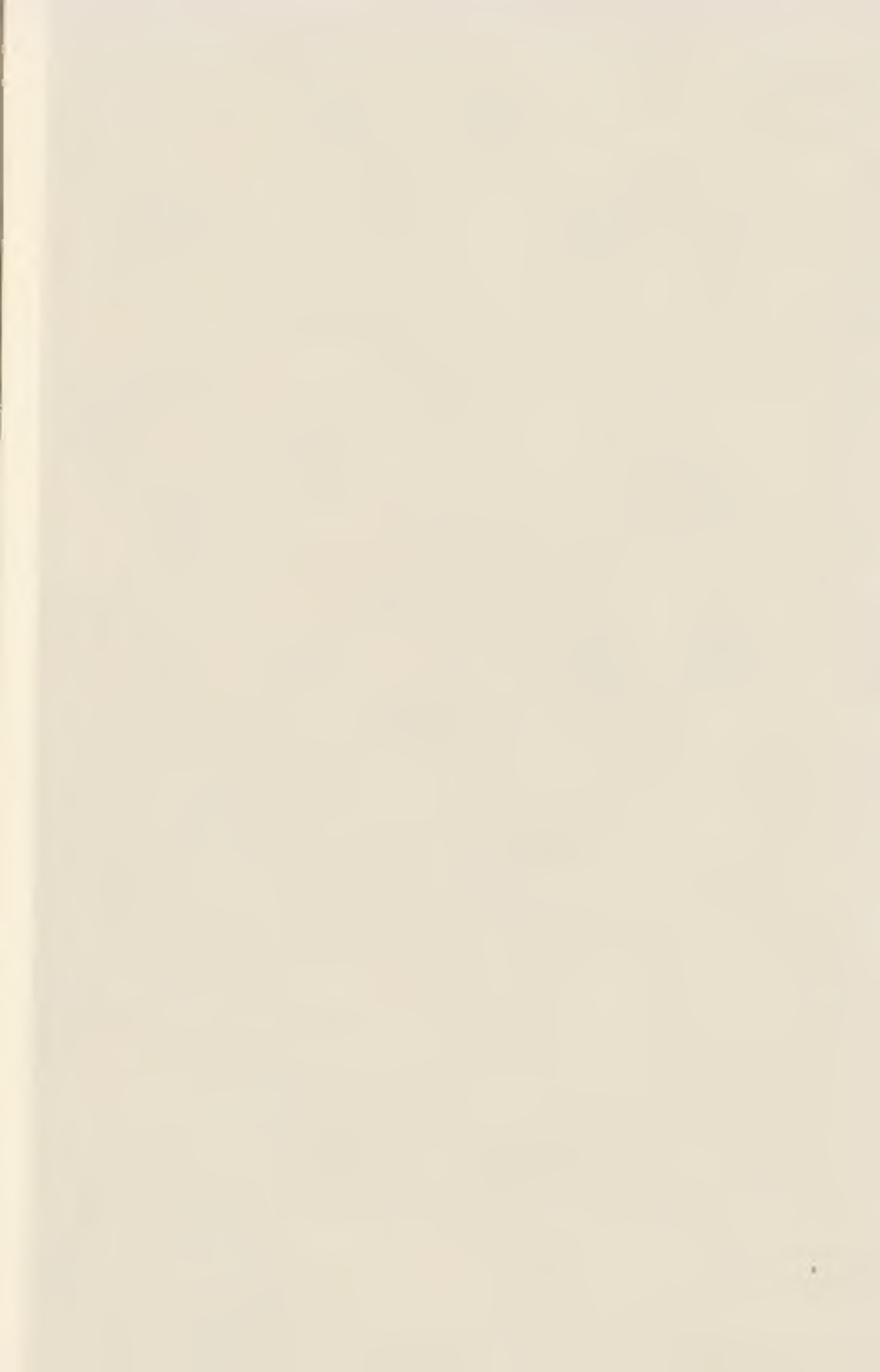
- ٢١٥ ١- عقيدتنا في النبوة  
 ٢٣٣ ٢- السوة لطف  
 ٢٤٥ ٣- عقيدتنا في معجزة الانبياء

العنوان	الصفحة
٤- عقيدتنا في عصمة الانبياء	٢٥٥
٥- عقيدتنا في صفات النبي (صلى الله عليه وآله)	٢٦٧
٦- عقيدتنا في الانبياء و كتبهم	٢٧٥
٧- عقيدتنا في الاسلام	٢٧٩
٨- عقيدتنا في مشرع الاسلام	٢٨٣
٩- عقيدتنا في القرآن الكريم	٢٩٥
١٠- طريقة اثبات الاسلام و الشرايع السابقة	٣٠٩









WEST  
BOOKBINDING  
COLUMBIA, PA.  
AUG. 1960





32101 058179274

مرکز مدیریت حوزه علمیه  
(۲)